R.P. ÁLVARO CALDERÓN

EL ORDEN SOBRENATURAL

una inmersión en el tomismo profundo

PRIMERA PARTE – EL MISTERIO DE DIOS

EL ORDEN SOBRENATURAL

UNA INMERSIÓN EN EL TOMISMO PROFUNDO

Calderón, Alvaro
El orden sobrenatural : una inmersión en el tomismo profundo / Alvaro Calderón ; coordinación general de Juan Martín Albisu ; editado por José María Mestre Roc ; ilustrado por Marcelo Oliveira. – 1ª ed . – Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Corredentora, 2020.
870 p. : il. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-987-46174-5-3

1. Teología Dogmática. I. Albisu, Juan Martín, coord. II. Mestre Roc, José María, ed. III. Oliveira, Marcelo, ilus. IV. Título.
CDD 230.04

Padre Alvaro Calderón

EL ORDEN SOBRENATURAL

UNA INMERSIÓN EN EL TOMISMO PROFUNDO

PRIMERA PARTE
El misterio de Dios

EDICIONES CORREDENTORA

Santo Tomás,
tú que ilustras la Iglesia de Dios
con tu admirable erudición
y la fecundas con tu santa operación,
dame, te ruego,
comprender por el entendimiento lo que enseñaste
y completar por la imitación lo que hiciste.

A ti te dedico lo que por ti he escrito.

Id quod intellectus in concipiendo format, est verbum.
Intelligere ita se habet ad intellectum in actu,
sicut esse ad ens in actu.

I, q. 34, a. 1 ad 2um.

¡Oh Dios, me has instruido desde joven,
y he anunciado hasta hoy tus maravillas!
Ahora, viejo y con canas,
¡no me abandones, Dios mío,
hasta que pueda anunciar tu brazo
a las futuras generaciones!

Salmo 70

La Reja, 22 de octubre de 2016.

Índice

Prólogo 15

PRIMERA PARTE
EL MISTERIO DE DIOS

Capítulo 1: EL ENTE CREADO Y EL SER DIVINO 21

A. Potencia y acto en el ámbito físico 22

I. LA CIENCIA EMPIEZA EN LA FÍSICA, 23. — 1º La complementariedad de los enfoques científicos, 23. — 2º La puerta de la ciencia, 25.

II. EL PASO DE LAS NOCIONES CULTIVADAS A LAS NOCIONES CIENTÍFICAS, 27.

III. EL ESCOLLO A EVITAR EN EL ANÁLISIS DEL ENTE FÍSICO, 29.

IV. DE LA FÍSICA A LA METAFÍSICA, 32. — 1º La materia como principio de individuación, 32. — 2º La forma como principio de universalidad, 35. — 3º *«Forma dat esse»*, 43.

B. La distinción común entre esencia y existencia 44

I. SIGNIFICADO DEL VERBO «SER» Y DE SUS DERIVADOS, 45. — 1º Significado de *«esse»*, 46. — 2º Significado de *«ens»*, 48. — 3º Significado de *«essentia»*, 49.

II. EL ENTE ES LO PRIMERO CONOCIDO, 51. — 1º La primera noción es universal, 52. — 2º La primera noción es compuesta, 52. — 3º La primera noción es evidentísima, 54.

III. EL ENTE ES UNA NOCIÓN ANÁLOGA, 56. — 1º Ente y cosa, 57. — 2º Ente substancial y accidental, 59. — 3º Ente *per se* y *per accidens*, 61. — 4º Ente en acto y en potencia, 62. — 5º Ente real y de razón, 64. — 6º El ente se dice de muchas maneras, 65. — 7º La analogía del ente es de atribución intrínseca, 67.

IV. QUÉ SE ENTIENDE POR ENTE, ESENCIA Y SER, 68. — 1º En referencia al todo, 68. — 2º En referencia a la parte esencial, 69. — 3º Esencia y existencia, 70. — 4º Conclusión, 71.

V. EL PROBLEMA DE LA ESENCIA NECESARIA Y LA EXISTENCIA CONTINGENTE, 72.

C. La vía a la distinción tomista entre esencia y ser 73

I. EL PROBLEMA DE LA VÍA DE ACCESO A LA DISTINCIÓN ENTRE ESENCIA Y SER, 73.

II. LA VÍA DEL TOMISMO *FAST-FOOD*, 76.

III. LA VÍA DEL TOMISMO AVICENIANO, 77.

IV. PLANTEO DE LA VERDADERA VÍA TOMISTA, 79.

D. Preludios aristotélicos 82

I. LAS DOS VISIONES DE LA ASCENSIÓN METAFÍSICA, 82.

II. LA UNIVERSALIZACIÓN METAFÍSICA, 87.

III. DISTINCIÓN DE SUPÓSITO Y ESENCIA EN LAS SUBSTANCIAS MATERIALES, 91. — 1º Nociones previas, 91. — 2º Refutación de una opinión falsa, 92. — 3º Primera solución *more logico*, 93. — 4º Expresión más metafísica de la solución, 94. — 5º Conclusión, 96.

IV. DE LA ESENCIA Y EL SUPÓSITO EN LAS SUBSTANCIAS SEPARADAS, 96.

V. CONCLUSIÓN EN EL MARCO DE LA METAFÍSICA, 99.

E. La resolutio tomista entre esencia y acto de ser 100

I. SER POR ESENCIA O POR CAUSA, 101. — 1º Argumentación filosófica, 101. — 2º Universalización metafísica del argumento, 102. — 3º El ser y la esencia de las substancias corruptibles, 104. — 4º El ser y la esencia en una substancia material incorruptible, 105. — 5º El ser y la esencia en una substancia inmaterial causada, 106.

II. SER POR ESENCIA O POR POTENCIA, 107. — 1º Argumentación filosófica, 107. — 2º Universalización metafísica del argumento, 108. — 3º La esencia considerada *ut potentia*, 109. — 4º El esse considerado *ut actus*, 110.

III. SER POR ESENCIA O POR PARTICIPACIÓN, 111. — 1º Argumentación filosófica, 111. — 2º Universalización metafísica del argumento, 112. — 3º El ente por participación, 114. — 4º El Ente por esencia, 115.

IV. CONCLUSIÓN, 116.

F. El ser y los accidentes 118

I. PLANTEO DEL PROBLEMA Y OBJECIONES, 118. — 1º El *esse accidentale* es causado, 119. — 2º El *esse accidentale* es acto, 119. — 3º El *esse accidentale* es participado, 120. — 4º Santo Tomás distingue entre *esse accidentale* y *esse substantiale*, 120. — 5º Los tomistas sostienen la distinción entre el *esse accidentale* y la esencia accidental, 123.

II. EL SUPÓSITO TIENE SER POR UN ÚNICO ACTO DE SER, 124. — 1º El *esse* y los accidentes necesarios, 125. — 2º El *esse* y los accidentes contingentes, 128. — 3º El «*esse accidentale*» en el vocabulario tomista, 130.

G. La cumbre del tomismo: Ente por esencia y por participación 133

I. LA ESENCIA DE LO DIVINO, 134. — 1º El nombre de Dios, 134. — 2º La cuarta vía y la contemplación metafísica, 137. — 3º El Ser y los demás atributos divinos, 144. — 4º El «constitutivo formal» de la esencia divina, 150.

II. LA ESCALA DE LA PARTICIPACIÓN, 160. — 1º La escala de Jacob, 160. — 2º La noción metafísica de participación, 161. — 3º Una observación crítica a la posición del P. Cornelio Fabro, 181.

III. CONCLUSIÓN: INMANENCIA Y TRASCENDENCIA, 186.

H. Causalidad divina y causalidad creada 187

I. LA ACCIÓN DIVINA COMO PRIMER MOTOR DE LA ACCIÓN CREADA, 188. — 1º La síntesis tomista de la primera vía, 188. — 2º Dios como primer motor del movimiento voluntario, 191. — 3º El primer motor del movimiento de la inteligencia, 195. — 4º El primer motor del movimiento gravitatorio-inercial, 199. — 5º El primer motor de toda serie de acción creada, 206.

II. LA ESENCIA DIVINA COMO CAUSA EFICIENTE, EJEMPLAR Y FINAL DE LAS ESENCIAS CREADAS, 212. — 1º El problema de la universalidad de las formas naturales, 212. — 2º La solución neoplatónica, 213. — 3º El Autor de la naturaleza como causa eficiente, 217. — 4º El Autor de la naturaleza como causa final, 223. — 5º Dios es causa ejemplar, eficiente y final de todas las cosas, 225. — 6º Última explicación de los teólogos no tomistas, 225.

III. EL SER DIVINO COMO CAUSA TOTAL DE LA REALIDAD CREADA, 226. — 1º El problema metafísico que plantea la causalidad, 226. — 2º La universalización metafísica de la causalidad, 228. — 3º Las fórmulas tomistas para distinguir la causalidad divina de la creada, 232.

IV. CONCLUSIÓN, 240. — 1º Participación y causalidad, 240. — 2º Excelencia de la visión tomista, 242.

I. Dios Padre y la fecundidad del ser 245

I. EL PROBLEMA DE LA FECUNDIDAD DEL SER, 245.

II. EL SER DIVINO ES PRINCIPIO POR ESENCIA, 247.

III. DIOS PADRE, DE QUIEN TOMA NOMBRE TODA PATERNIDAD, 251.

J. La evolución de la doctrina de Santo Tomás 252

I. SANTO TOMÁS FUE TOMISTA DESDE EL PRIMER COMIENZO, 253.

II. EL *DE HEBDOMADIBUS* DE BOECIO, 254.

III. LA ÉPOCA AVICENIANA, 272. — 1º El *De ente et essentia*, 274. — 2º El comentario a las *Sentencias*, 281. — 3º La cuestión disputada *De Veritate*, 285.

Capítulo 2: EL VERBO CREADO Y EL VERBO DIVINO 289

A. Qué es conocer 290

I. EL CONOCIMIENTO ES UNA OPERACIÓN DOMINATIVA, 291.

II. EL CONOCIMIENTO ES UNA OPERACIÓN ASUNTIVA, 293.

III. EL CONOCIMIENTO ES LA OPERACIÓN COMPLETIVA, 295.

IV. CONCLUSIÓN: LA EPIFANÍA DEL SER, 296.

B. Los fundamentos ontológicos del conocimiento 299

I. RAÍCES FÍSICAS DE LA ACTIVIDAD ESPIRITUAL, 299. — 1º Fundamentos entitativos de la actividad natural, 300. — 2º La actividad cognoscitiva considerada como caso particular de la actividad natural, 303.

II. RAÍCES METAFÍSICAS DEL CONOCIMIENTO, 308. — 1º El fundamento del conocimiento está en la inmaterialidad, 309. — 2º El fundamento está, mejor, en la menor coartación de la esencia, 310. — 3º El fundamento del conocimiento está, por fin, en la entidad propiamente dicha, 312. — 4º En síntesis, 313.

C. Los principios del conocimiento 315

I. INTRODUCCIÓN, 316. — 1º El ente propiamente dicho es espiritual, 316. — 2º Los principios productivos del verbo mental, 318.

II. LAS POTENCIAS INTELECTIVAS EN GENERAL, 319. — 1º Las potencias se distinguen del alma, 319. — 2º Las potencias se asientan en el alma, 325. — 3º Las potencias fluyen del alma, 326. — 4º Las potencias intelectivas son primeras por razón de su objeto, 334. — 5º El proceso por el que las potencias intelectivas emanan del alma, 336.

III. EL INTELECTO AGENTE, 339. — 1º Existencia del intelecto agente según la razón, 340. — 2º El intelecto agente según una comparación, 342. — 3º Condiciones del intelecto agente, 350. — 4º Relación del intelecto agente con el Intelecto divino, 355. — 5º Naturaleza del intelecto agente, 357.

IV. EL INTELECTO POSIBLE, 359. — 1º En qué modo el intelecto posible es potencia pasiva, 359. — 2º La doble reducción al acto del intelecto posible, 362. — 3º El intelecto posible comparado al intelecto agente, 364. — 4º Ambos intelectos comparados con el Intelecto divino, 367.

V. LAS ESPECIES INTELIGIBLES, 369. — 1º Necesidad de las especies para conocer las cosas, 370. — 2º Acerca del origen de la especies en el alma, 375. — 3º Las especies siempre se usan en conversión a los fantasmas, 381. — 4º La naturaleza de las especies inteligibles, 385.

D. El verbo mental humano 396

I. NECESIDAD DE DISTINGUIR EL ACTO DE ENTENDER DE SU PRODUCTO, EL VERBO MENTAL, 398. — 1º Dificultad de esta distinción, 398. — 2º Ra-

zón de la distinción entre el verbo mental y el acto de entender, 400. — 3º Primer acercamiento aristotélico a la consideración del verbo mental, 403. — 4º Triunfo de la doctrina agustiniana sobre el verbo mental, 409. — 5º Conclusión, 414.

II. La naturaleza del acto de entender según la doctrina propiamente tomista, 415. — 1º La naturaleza de la intelección según Juan de Santo Tomás, 415. — 2º El acto de entender según Cosme Alamanno, 425. — 3º Doctrina tomista definitiva en el tratado de Dios de la Suma Teológica, 428. — 4º La naturaleza del *intelligere* en el tratado de los Ángeles, 436. — 5º La metafísica del acto de entender, 445. — 6º ¿Por qué los grandes tomistas ignoraron esta doctrina?, 448.

III. La constitución metafísica del verbo mental, 452. — 1º El verbo es constituido por el acto de entender, 452. — 2º El *intelligere* es al verbo como el *esse* al ente, 453. — 3º El verbo como producción del intelecto, 459. — 4º La solución superior de todas las aporías, 464.

IV. Las dos especies de verbo mental o concepto, 467.

V. El verbo de simple aprehensión, 471. — 1º Prenotando, 471. — 2º La unidad de las especies, 472. — 3º La unidad del verbo de simple inteligencia, 474. — 4º La simple aprehensión exige la metafísica de la participación, 476. — 5º Conclusión, 477.

VI. El verbo de la enunciación, 478. — 1º La reflexividad del intelecto, 478. — 2º La reflexión completa, 479. — 3º La formación de quididades, 481. — 4º La composición o división de quididades, 484. — 5º El juicio sobre la verdad, 487. — 6º La enunciación en acto y en hábito, 493. — 7º La versión tomista juvenil de la reflexión del intelecto y el conocimiento de la verdad, 500. — 8º Conclusión, 507.

VII. El error del tomismo existencialista, 508. — 1º La sombra del existencialismo aviceniano en los primeros escritos de Santo Tomás, 508. — 2º *La critique de la connaissance* de Joseph de Tonquédec, 510. — 3º El tomismo existencialista de Jacques Maritain, 516. — 4º *L'être et l'essence* de Étienne Gilson, 522. — 5º La reflexión intensiva del P. Cornelio Fabro, 529. — 6º Conclusión, 545.

E. La vía de ascenso al misterio del Verbo divino 546

I. La escala de las producciones creadas, 546. — 1º La escala de las producciones como acceso a la generación del Verbo, 546. — 2º De las producciones creadas en general, 547.

II. Las operaciones vegetativas comparadas con las puramente corporales, 549. — 1º Las emanaciones puramente corporales, 549. — 2º Las producciones del alma vegetativa, 550.

III. Las operaciones del conocimiento sensible, 553. — 1º Las producciones de las potencias sensitivas, 553. — 2º La sensación de los sentidos externos comparada con la simple aprehensión, 554. — 3º La

sensación del sentido común y de la imaginación comparada con la enunciación, 563. — 4º Los actos de la cogitativa y de la memoria comparados con el razonamiento, 573. — 5º Conclusión 577.

IV. EL CONOCIMIENTO HUMANO, 577. — 1º La máxima producción humana, 577. — 2º Abstracción y concreción en Aristóteles (Fabro), 578. — 3º La percepción intelectiva de los singulares (Fabro), 582. — 4º Conocimiento de lo singular y especie intencional (Fabro), 594. — 5º El concepto de Dios, 602. — 6º Conclusión, 606.

V. LAS ALTURAS DE LAS INTELIGENCIAS SEPARADAS, 606. — 1º El *primum cognitum* angélico, 608. — 2º Cómo conoce el ángel las demás cosas, 614. — 3º Cómo se reconoce el ángel en la verdad, 617. — 4º Cómo conoce el ángel los singulares, 620. — 5º Cómo conoce el ángel a Dios, 625.

F. El misterio del Verbo de Dios 627

I. CÓMO HAY QUE TOMAR LA GENERACIÓN EN LO DIVINO, 628. — 1º El último tramo de la vía de ascenso al Verbo divino, 628. — 2º La producción del Verbo en Dios es verdadera generación, 634.

II. OTRAS EXPOSICIONES TOMISTAS DE LA PROCESIÓN DEL VERBO DIVINO, 649. — 1º La procesión del Verbo en la *Suma Teológica*, 650. — 2º La concepción del Verbo en el *Compendio de Teología*, 656. — 3º El Verbo divino según la *Cuestión disputada De Potentia*, 661. — 4º El Verbo de Dios en el *Comentario al Evangelio de San Juan*, 678.

III. CONCLUSIÓN, 686.

Capítulo 3: EL AMOR CREADO Y EL ESPÍRITU SANTO 689

A. El querer en relación al conocer 689

I. LA DIFICULTAD DE CONOCER EL AMOR, 690.

II. DEL SER AL SER: EL CÍRCULO DEL CONOCIMIENTO Y DEL AMOR, 691.

III. QUÉ ES ENTONCES AMAR, 693. — 1º El amor es pasión, 693. — 2º El amor es cierta coaptación, 694. — 3º El amor es un ímpetu unitivo, 695.

B. El fundamento ontológico de la apetibilidad 697

I. EL FUNDAMENTO FÍSICO DE LA APETIBILIDAD, 697. — 1º La naturaleza y el apetito natural, 698. — 2º El apetito natural como fundamento del apetito intelectual, 699. — 3º De las potencias apetitivas en el hombre, 701.

II. EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DEL AMOR, 702. — 1º Los límites del análisis físico, 702. — 2º El retorno al ser por el amor, 704. — 3º El amor: del ente universal al bien universal, 706. — 4º *Ens, unum, verum et bonum*, 708.

C. La potencia apetitiva 709

I. LA VOLUNTAD CONSIDERADA EN SU RELACIÓN CON EL ALMA, 709. — 1º La voluntad se distingue del alma, 709. — 2º La voluntad tiene el alma como sujeto propio, 711. — 3º La voluntad fluye del alma, 711.

II. LA DEPENDENCIA DE LA VOLUNTAD RESPECTO DE LAS POTENCIAS INTELECTIVAS, 712. — 1º Las potencias apetitivas se distinguen de las potencias cognoscitivas, 713. — 2º Acerca del orden natural entre el intelecto y la voluntad, 715. — 3º Las potencias apetitivas se siguen de las potencias cognoscitivas, 716.

III. LA VOLUNTAD COMO APETITO INTELECTIVO, 717. — 1º Si la voluntad es potencia activa o pasiva, 717. — 2º El problema de la reducción al acto de la voluntad, 719.

D. La naturaleza del amor 720

I. DOCTRINA TOMISTA *JUNIOR* ACERCA DEL AMOR, 722. — 1º La naturaleza del amor en el Comentario a las Sentencias, 722. — 2º La naturaleza del amor según las Cuestiones disputadas, 724.

II. DOCTRINA TOMISTA *SENIOR* ACERCA DEL AMOR, 727. — 1º El amor según la *Suma contra gentiles*, 728. — 2º El amor en la *Expositio sobre los Nombres divinos*, 732. — 3º El amor en la *Suma Teológica*, 734.

III. *STATUS QUAESTIONIS* ACERCA DE LA CAUSA DEL AMOR, 741. — 1º Doctrina explícita de Santo Tomás, 742. — 2º La posición del Cardenal Cayetano, 744. — 3º La solución de Silvestre de Ferrara, 749. — 4º La doctrina de Juan de Santo Tomás, 755. — 5º La posición del P. Santiago Ramírez, 760.

IV. PRINCIPIO DE INTRODUCCIÓN EN LA DOCTRINA IMPLÍCITA DE SANTO TOMÁS, 767. — 1º Existencia de una doctrina tomista implícita acerca del amor, 767. — 2º La analogía entre el proceso del conocimiento y el del amor, 768. — 3º Conveniencia de la semejanza entre la procesión del verbo y la del amor, 769. — 4º El planteo de la analogía entre la procesión del verbo y la del amor, 771.

V. LA *IMPRESSIO* VOLITIVA CONSIDERADA COMO PRIMERA REDUCCIÓN AL ACTO DE LA VOLUNTAD, 773. — 1º Cuál es el principio activo de la primera reducción al acto de la voluntad, 773. — 2º La naturaleza de la *impressio volitiva*, 780. — 3º Consideración física de la *impressio volitiva* en su analogía con el apetito natural, 783. — 4º Consideración metafísica de la *impressio coaptativa* de la voluntad, 784.

VI. SEGUNDA REDUCCIÓN: EL ACTO DE AMOR Y LA METAFÍSICA DEL BIEN, 785. — 1º Cuál es el principio activo de la segunda reducción al acto de la voluntad, 785. — 2º El acto de querer comparado con el acto de entender, 787.

VII. EL AMOR COMO PRODUCTO ANÁLOGO AL VERBO MENTAL, 790. — 1º Composición metafísica del amor, 790. — 2º Naturaleza del amor, 792.

VIII. DIVISIÓN EN ESPECIES DE LAS OPERACIONES DE LA VOLUNTAD, 794. — 1º ¿Hay reflexión en la voluntad?, 795. — 2º La división de los actos de la voluntad, 797.

E. La escala de los amores 800

I. EL RETORNO A DIOS POR EL AMOR, 800.

II. EL AMOR NATURAL, 802. — 1º Del amor de las cosas a Dios en general, 802. — 2º Cómo las piedras procuran la gloria de Dios, 803. — 3º El amor a Dios de las plantas, 805.

III. EL AMOR SENSIBLE, 806. — 1º Acerca de las potencias apetitivas sensibles, 806. — 2º La naturaleza de las pasiones, 807. — 3º La división de las pasiones, 810. — 4º Si se puede amar a Dios con amor sensible, 811.

IV. EL AMOR A DIOS EN EL HOMBRE, 813. — 1º El *primum volitum* plantea dos problemas, 814. — 2º El *primum volitum* no es lo primero que pone la voluntad, 815. — 3º Lo primero que quiere la voluntad es un *ens quoddam*, 817. — 4º Con el *primum volitum* se inicia el «uso de razón», 819. — 5º El *primum volitum* es amor natural de Dios, 821. — 6º El *primum volitum* responde al *primum cognitum*, 823. — 7º Si la criatura espiritual puede decaer del amor natural de Dios, 825. — 8º El amor de Dios en el estado de naturaleza corrupta, 826.

V. EL AMOR A DIOS EN LOS ÁNGELES, 828. — 1º La voluntad de los ángeles, 828. — 2º El amor de los ángeles, 831. — 3º El *primum volitum* angélico, 834. — 4º El amor de Dios y de las demás cosas en el ángel, 838.

F. El Amor divino 839

I. LA PROCESIÓN DEL AMOR EN LO DIVINO, 840. — 1º La procesión del Espíritu Santo según la *Suma contra gentiles*, 840. — 2º La culminación de la escala de los amores, 847.

II. LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO SEGÚN OTRAS EXPOSICIONES DEL DOCTOR ANGÉLICO, 850. — 1º La procesión del Espíritu Santo en la *Suma Teológica*, 850. — 2º El Espíritu Santo en el *Compendio de Teología*, 854. — 3º La procesión del Espíritu Santo según la *Cuestión disputada De Potentia*, 859.

Epílogo 865

Prólogo

Hemos esperado que pase la vida antes de empezar esta indagación del pensamiento tomista, para dar lugar a que se acomoden y corrijan nuestras ideas, y si Dios Nuestro Señor nos ha permitido llegar al día que nos propusimos para empezar la tarea, lo vemos como señal – entre otras más íntimas – de aprobación de la empresa.

La cierta experiencia que tenemos de enseñar nos lleva a pensar que, por lo general, las nociones más profundas se entienden de entrada o no se entienden más. Los principios más universales no permiten explicaciones amplias, pues son ellos los que explican lo demás y nada los explica a ellos, y al que se forma una mala idea de dichos principios se le hace muy difícil corregirla luego. Sobre todo en la *Suma*, Santo Tomás ha llevado su pensamiento a la mayor altura, expresándolo con una simplicidad que, hace unos años, juzgábamos excesiva, pero luego hemos ido comprendiendo que es la debida. Sólo que para seguirlo hace falta tener una inteligencia *despejada*. Lo decimos, en parte, en el sentido de aguda y clara, mas lo decimos sobre todo en el sentido socrático de desescombrada. Esto vale, repetimos, para las nociones más profundas, más universales, las más propias del pensamiento tomista. Entendemos que para seguir a Santo Tomás a sus alturas de águila, hace falta una ausencia total de ideas preconcebidas. Y así respondemos desde el principio, y por única vez, a la gran objeción que se nos podrá hacer. Si llegamos a ver en Santo Tomás lo que otros más sabios – ciertamente – no han visto, es porque hemos accedido a nuestro santo Maestro sin saber nada de nada, pues no hemos tenido escuela a la que pertenecer, ni tiempo para leer otros tomistas que nos conduzcan al Angélico. *Solus dux eius fuit* (Deut 32, 12), él ha sido nuestro único guía.

El obstáculo para la inmersión tomista por parte del discipulo está, entonces, en las ideas preconcebidas. Pero hay otro obstáculo por parte del maestro en la exposición de su doctrina, y lo ponen los demás maestros del ámbito escolástico. No siempre conviene que diga todo lo que entiende, porque la proposición de doctrinas que los demás no comprenden puede afectar su propia autoridad y perjudicar la defensa de verdades más urgentes. A nosotros no nos pasa porque escribimos ante nadie y para nadie, pero no dejó de pasarle al Doctor Angélico, cuyo genial sistema tuvo que abrirse paso en medio de vivas oposiciones. De allí que, por el subtítulo de nuestro estudio, sugiramos la existencia de

un tomismo oculto, que Santo Tomás tenía claramente en su espíritu, pero que juzgó inconveniente hacerlo explícito. Nosotros intentaremos sumergirnos para encontrarlo. Y ésta será una segunda serie de doctrinas tomistas que pretendemos exponer, las primeras explícitas, las segundas implícitas.

Y hay una tercera, la de algunas tesis que se pueden prolongar a partir de las anteriores, que ciertamente no están en Santo Tomás, pero que creemos en necesaria conexión con el auténtico pensamiento tomista. Aquí contamos lo que se pueda decir de la glorificación del universo corporal, tenida cuenta que no se puede sostener la cosmología antigua. Y puede que salga algo más.

Los hagiógrafos narran que el niño Tomás, al entrar con los benedictinos de Montecasino, se preguntaba *Quid est Deus?* El pensamiento tomista busca siempre primeramente decir *qué es* cada cosa, qué modo de ser tiene, qué *entidad*, para luego investigar las causas que la sostienen, y finalmente responder al *propter quid* de las propiedades que se le siguen, con lo que termina el camino de la ciencia. Nosotros queremos profundizar en aquella primera etapa del trabajo teológico, ciertamente fundamental, procurando determinar la entidad de las realidades sobrenaturales que nos revela nuestra fe y qué principios la sostienen. Sabemos que cualquier progreso en la investigación de este fundamento abrirá amplios espacios al discurso de la teología. Así como, al decir del Filósofo, «un pequeño error en los principios se hace grande en el fin», así también un pequeño avance en los inicios de la ciencia se hace grande en sus términos.

Algunos pretenden que la pregunta por el «*Quid*» sólo puede plantearse en el orden natural, único accesible a la luz de nuestra razón. Ante los misterios de la fe, sólo podríamos balbucear lo que no son. El lenguaje ontológico de las categorías aristotélicas valdría sólo para el filósofo, mientras que el teólogo cristiano debería hablar de otro modo frente al misterio revelado. Pero este es el camino neoplatónico que terminó en el subjetivismo modernista, con su horroroso vaciamiento del ser. La inteligencia es luz de *lo que es*, del ente, del ser, y sólo por eso puede ser elevada a la visión de Dios. Por eso, también la inteligencia de la fe no puede sino expresarse en lenguaje ontológico, en el humilde respeto de la analogía. Esto es el tomismo, es la teología de la Iglesia, es la inteligencia de la Revelación.

Nuestro trabajo tendrá tres partes, según los tres grandes misterios centrales de la Revelación: el misterio de la Santísima Trinidad, el misterio de la Gracia y el misterio de la Encarnación. Se trata de responder al *Quid est?* en cada caso. En este volumen ofrecemos la primera parte,

bajo el título de «El misterio de Dios». Quiera Nuestro Señor y su Santísima Madre darnos vida y luces para terminar las otras dos.

PRIMERA PARTE

EL MISTERIO DE DIOS

Capítulo 1: EL ENTE CREADO Y EL SER DIVINO 21

Capítulo 2: EL VERBO CREADO Y EL VERBO DIVINO 289

Capítulo 3: EL AMOR CREADO Y EL ESPÍRITU SANTO 689

Capítulo 1
El ente creado y el Ser divino

A. Potencia y acto en el ámbito físico, 22.

B. La distinción común entre esencia y existencia, 44.

C. La vía a la distinción tomista entre esencia y ser, 73.

D. Preludios aristotélicos, 82.

E. La resolutio tomista entre esencia y acto de ser, 100.

F. El ser y los accidentes, 118.

G. La cumbre del tomismo: Ente por esencia y por participación, 133.

H. Causalidad divina y causalidad creada, 187.

I. Dios Padre y la fecundidad del ser, 245.

J. La evolución de la doctrina de Santo Tomás, 252.

La consideración de este primer capítulo no escapa al ámbito de la pura razón natural, pero es una evidencia histórica que, de hecho, no se podría haber llegado a la altura de dicha consideración sin la tutela de la Revelación. Después del pecado original, la razón no es capaz de subir tan alto por sí sola sin desbarrancar. Necesitó que la fe le diera desde arriba la mano.

El movimiento de revitalización y revisión del tomismo, alentado por León XIII y San Pío X, dio espléndidos frutos sobre todo en este asunto fundamental que ahora tratamos, por lo que cabía esperar lo mejor de la continuación de su esfuerzo. Pero lamentabilísimamente fue abortado por el Concilio Vaticano II. Con los capítulos siguientes quisiéramos aportar algo para una posible resurrección.

Pretendiendo no salirnos en absoluto de Santo Tomás, consideremos primero su análisis del ente en cuanto tal, y luego, a partir de dicha resolución, lo seguiremos en su elevación analógica a la consideración del ser de Dios. Precederemos estos dos estudios con una introducción

al pensamiento tomista, y los prolongaremos con una consideración cronológica: la evolución del pensamiento del mismo Santo Tomás en estos puntos. Así nos ampararemos para cuando, luego, parezca que decimos algo nuevo.

A. Potencia y acto en el ámbito físico

I. LA CIENCIA EMPIEZA EN LA FÍSICA, 23. — 1º La complementariedad de los enfoques científicos, 23. — 2º La puerta de la ciencia, 25.

II. EL PASO DE LAS NOCIONES CULTIVADAS A LAS NOCIONES CIENTÍFICAS, 27.

III. EL ESCOLLO A EVITAR EN EL ANÁLISIS DEL ENTE FÍSICO, 29.

IV. DE LA FÍSICA A LA METAFÍSICA, 32. — 1º La materia como principio de individuación, 32. — 2º La forma como principio de universalidad, 35. — 3º *«Forma dat esse»*, 43.

En su gran obra *La esencia del tomismo*, el Padre G. Manser OP sostiene con toda razón y verdad que "la poderosa síntesis tomista descansa, como en su más profundo cimiento, en la doctrina aristotélica del acto y la potencia"[1]. Aristóteles propone esta doctrina a partir del análisis del cambio, es decir, en el enfoque propio de la física, que es la ciencia del ente móvil. Santo Tomás extiende esta misma doctrina, por vía de analogía, a la consideración propia de la metafísica, ciencia del ente en cuanto tal. Y cuando Santo Tomás se enfrenta, como teólogo, con la necesidad de explicar la constitución ontológica de realidades de orden sobrenatural, como la Gracia y la Encarnación, no tiene otra vía que una nueva elevación analógica de esta misma doctrina del acto y la potencia. Esto último es lo que especialmente queremos señalar con nuestro estudio del orden sobrenatural. Es lo principal, pero no lo único, pues en los otros dos ámbitos, de la física y de la metafísica, nos parece que hay cosas a destacar.

Lo que haga a la física, lo diremos en este primer punto que comenzamos a desarrollar. Lo que tenga que ver con la metafísica, lo desarrollaremos a lo largo de toda esta primera parte, que no es propiamente metafísica, pues trata del misterio revelado de la Santísima Trinidad,

[1] Dr. P. G. M. Manser OP, *La esencia del tomismo*, traducción de la segunda edición alemana (Friburgo, Suiza 1935) por Valentín García Yebra, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Serie B, n. 7, Madrid 1947, p. 63.

pero lo hace a partir de la analogía con el ente creado, cuya consideración no excede la luz de la razón natural. Y en la segunda y tercera parte de nuestro trabajo pretendemos destacar cómo aplicó Santo Tomás las nociones de potencia y acto al orden estrictamente sobrenatural.

I. La ciencia empieza en la física

No podemos sino felicitarnos por haber confiado en el *ordo disciplinae* escolástico, que pide comenzar con la lógica, seguir con la física (física general y psicología) y pasar por la metafísica, antes de acceder a la teología. Los años que la Providencia nos permitió dar clases en todos estos ámbitos – que llegan ya a tres décadas, mas han pasado muy rápido y nos vemos recién comenzando –, nos permiten distinguir ciertos matices.

1º La complementariedad de los enfoques científicos

En primer lugar, es muy conveniente que el escolástico no se especialice demasiado. Las disciplinas son muy diferentes, y cada una exige un hábito mental muy distinto. El lógico debe acostumbrarse a considerar sus propios conceptos mentales para descubrir cómo ordenarlos; el físico debe analizar la realidad sensible, penetrando el frágil velo de los accidentes exteriores para descubrir la naturaleza de las cosas; el metafísico tiene que trascender el orden físico con una mentalidad universalizadora muy distinta de la del físico, agudizando su capacidad de generalización analógica. Y el teólogo debe dejar su inteligencia en docilidad absoluta respecto de la fe. Y a todo esto agreguemos las muy diferentes actitudes del teórico y del práctico. El lógico juega en los dos campos, pues lo suyo es ciencia y arte. El físico se contrapone con el ingeniero; el filósofo del hombre con el médico; el metafísico con el ético; y entre los teólogos tienden a diferenciarse demasiado los dogmáticos de los moralistas y de los espirituales. Por eso mismo, más vale que nadie se encierre en ninguno de estos casilleros, porque inevitablemente se provocan deformaciones irremediables. El lógico que se encierra en lo suyo, se vuelve nominalista; el físico, un materialista sin horizontes; el metafísico, un rimador de sofismas; el teólogo, un embalsamador de la Revelación; y el moralista se debate entre el legalismo y la circunstancia. Exageramos, pero no tanto.

Si queremos alcanzar lo que podamos de sabiduría, es necesario – repitamos – ejercitarnos un poco en todos estos ámbitos. Si el deber de estado nos lleva a dedicarnos a alguna de estas ciencias en particular, cuidemos de no dejar de estudiar con frecuencia asuntos de los otros campos. Porque la ciencia se alcanza en la medida en que confluyen to-

dos estos hábitos, que son estrictamente complementarios. Pero, a la vez, exige que se distingan con precisión las formalidades de cada uno.

El lógico debe ir constantemente de los conceptos a la realidad concebida. De esta manera no sólo se afirma en la consideración de su propio sujeto, las sutiles intenciones segundas de universalidad, sino que asume el precioso oficio de plantear las cuestiones filosóficas[1]. Pero debe cuidar de no irse al extremo, y cometer el pecado de mezclar las cuestiones lógicas con las filosóficas. El constante ir y volver de la realidad a la mente y de la mente a la realidad, es decir, de la filosofía a la lógica y de la lógica a la filosofía, lo acostumbra a distinguir los métodos y asociar los problemas.

El físico tiene la insuperable ventaja de tener el sujeto de su ciencia delante de sus narices. El velo de los accidentes sensibles es tan transparente que Santo Tomás considera la substancia de las realidades físicas un sensible *per accidens*; y lo mismo hay que decir de la existencia de una naturaleza en las cosas. Pero por poco que investigue sus causas, se encuentra con las fronteras de lo metafísico, y si no se ejercita un poco en ese campo, de acceso ciertamente tan difícil, todo su saber queda sin sentido[2].

El metafísico debe trascender el ente físico, por lo que debe conocerlo para hacer pie en él, y ascender a unas alturas que superan su propia capacidad intelectual, pues como el mismo Aristóteles lo reconoce, la metafísica es ciencia divina. La razón sólo puede alcanzar los primeros principios de la explicación metafísica en la confusa proyección de la analogía, y como todo escalador que trepa envuelto en neblina, fácilmente se despeña. De allí que la metafísica necesitó la tutela de la teología revelada para andar sus caminos sin perderse. Si las Escuelas católicas han podido construir una tan sólida metafísica, fue al amparo de la teología. Y aquí también hay dos pecados contrarios a evitar. Por una parte hay que sostener que la razón natural puede elevarse ciertamente a la consideración metafísica, esto es, al conocimiento de Dios como causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, demostrando con toda certeza que no sólo la fe, sino también la ciencia llega a Dios. Y por otra, no caer en la ilusión de que la razón haya tenido la salud para recorrer ese camino sin ninguna clase de auxilio, olvidando las consecuencias del pecado original y la necesidad de la fe para la restauración del mismo orden natural. De hecho no hay metafísico sin un teólogo por detrás.

---

[1] Cf. P. Álvaro Calderón, *Umbrales de la Filosofía*, «La apertura [de la Lógica] a la Filosofía», 2011, p. 269.

[2] Cf. P. Álvaro Calderón, *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «La frustración de la física», Ediciones Corredentora 2016, p. 299.

El teólogo, por último, no debe dejar de cultivar todas las disciplinas filosóficas. ¡Ay, sí, todas, no queda otra! No, ciertamente no está al alcance del simple mortal ser teólogo. Santo Tomás es un milagro de la gracia que no se repetirá, pues la Providencia no repite sus maravillas. La teología debe mezclar el vino de la fe con el agua de la razón, y más vale que esta agua sea perfectamente cristalina para no ofuscar la luz de la Revelación. Y si bien, absolutamente considerado, el teólogo puede cultivar la razón a la luz de la fe sin necesidad de ejercitarse en el puro orden filosófico, es sumamente necesario que el teólogo distinga con toda precisión lo que se debe a la fe de lo que se debe a la razón, por lo que debe tener muy medido y comprobado cómo marcha el discurso filosófico, a diferencia del teológico.

¿Por qué aclaramos todo esto? Porque si bien nuestro trabajo es estrictamente teológico, pues se trata de considerar el orden sobrenatural, necesita desarrollar una base importante que hace al orden metafísico, como aparecerá sobre todo en esta primera parte. Y como esperamos mostrarlo suficientemente en este primer punto que estamos desarrollando, nuestro asunto arranca con la distinción física de potencia y acto. Y lo que no mostraremos, pero usaremos dándolo por supuesto, es la importantísima doctrina lógica de la analogía. Por eso esperamos tantos años antes de emprender esta empresa. Y si lo hacemos, no es por sentirnos suficientemente preparados, sino porque, si esperamos más, nos habremos muerto.

2º La puerta de la ciencia

Decimos que la ciencia empieza en la física, y es importante tenerlo en cuenta. Es verdad que el joven estudiante, además de despertar su curiosidad frente a la naturaleza por las así llamadas ciencias naturales – que al nivel que las estudia no son ciencias todavía –, y en las cosas humanas por la literatura y la historia, ingresa en el orden propiamente científico por la lógica, que es arte pero también ciencia, y por las matemáticas. En ambas tenemos demostración en materia necesaria, pero son en cierto modo superficiales. La lógica considera aspectos comunes de las nociones universales que la razón abstrae, esto es, universales de universales (intenciones segundas), que sólo tienen asiento remoto en la realidad. Y las matemáticas consideran solamente ciertos aspectos formales de la cantidad, aspecto real de las cosas, pero el más superficial. No viene mal para ejercitarse en el discurso racional.

La ciencia es conocimiento por las causas, y las causas son cuatro: final, eficiente, formal y material, en orden de importancia. Y la primera

ciencia que va a investigarlas de manera propia y completa es la física, debe ser la física. ¡Ay de aquél que se quede en el enfoque matemático! ¡Ay de aquél que pretenda pasar directamente al plano metafísico! Tanto la física moderna, que se aferra a la formalidad matemática, como la filosofía moderna, que pretende acceder a lo universal sin poner el pie en la realidad física, pierden el realismo y se vuelven ideologías. La física es la *ciencia realista*, única en la que se hace patente la existencia de lo universal en lo concreto, y por lo tanto, es el antídoto del subjetivismo modernista. ¿Por qué el bien llamado realismo aristotélico-tomista fue perdiendo terreno, desde el siglo XIV, hasta perder prácticamente la guerra entera? Justamente por haber abandonado el terreno de la física. Era evidente que la filosofía de Aristóteles tenía asiento fundamental en su física, y desprestigiándola, dieron al traste con todo su sistema [1].

El sujeto de la física es – repite Santo Tomás tras Aristóteles – el ente móvil, es decir, el ente que se nos ofrece a nuestra experiencia sensible afectado de potencialidad, con la posibilidad de comenzar a ser o dejar de ser, de estar de un modo u otro, de adquirir o dejar de tener tal o cual aspecto, posibilidad de cambio que se significa adecuadamente con su movilidad [2]. Que el ente sea según su modo propio de ser se hace evidente: no es tan difícil saber que existen los perros y más o menos cómo son. Pero lo que presenta un primer problema al científico es su movilidad, que pueda cambiar y cambie: ¿Por qué? La genialidad de Aristóteles, lo que lo hizo ser lo que fue, el Filósofo por antonomasia, consistió en resolver el problema del cambio.

Analizando el cambio, Aristóteles distingue materia y forma como coprincipios de potencia y acto, análisis o *resolutio* que quedó registrado en el libro I de su *Física*. Aquí abre la puerta de la ciencia: materia y forma son los dos batientes que permiten el ingreso al escondido reino

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «El realismo de la consideración física», p. 117. El tema que aquí tan breve y sentenciosamente proponemos da para mucho más. El movimiento tomista sentía que debía prestarle más atención a la física, pero como la tarea parecía demasiado ardua, dado el desarrollo prodigioso de la física moderna, fue ganando partidarios la tendencia a divorciar filosofía y ciencia de la naturaleza, como hizo Maritain. Pero la necesidad de la física va más allá todavía, porque en ella arrancan todas las nociones y distinciones que luego deberán extenderse, por analogía, a la metafísica y teología. De allí que nos hayamos visto necesitados de desarrollar el tema de las cuatro causas en el orden físico de manera amplia, en nuestros dos tomos de *La naturaleza y sus causas*, lo que a muchos les parece una prolijidad excesiva. La mayoría de los manuales y tratados tomistas pretenden dejarlo para la metafísica, cuando ya hay que elevarse a la relación entre las causas creadas y la Causa divina.

[2] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «El sujeto de la Física general es el *ens mobile*», p. 64.

de las causas, inmediatamente de las causas naturales, pero luego de todas las otras causas, tanto del orden metafísico (trans-naturales) como sobrenaturales. Porque todas se abren con la misma llave: las nociones (analógicas) de potencia y acto. El que entiende el análisis físico del cambio – es evidente, no se demuestra – comienza el camino de la ciencia, el que no lo entiende se queda fuera.

II. El paso de las nociones cultivadas a las nociones científicas

Una advertencia que los años de experiencia docente en estas materias nos han llevado a hacer cada vez con más insistencia, consiste en señalar la profunda diferencia que hay entre las nociones de uso filosófico que una persona cultivada puede alcanzar, y lo que entiende el que ha ingresado verdaderamente en el reino de la ciencia. Hay personas inteligentes y leídas que manejan los conceptos escolásticos, pero que, al no haber hecho la experiencia intelectual de la *resolutio* del cambio (*resolutio* es la palabra latina que corresponde con la griega *análisis*, y la ponemos en latín porque ésta está demasiado usada y vulgarizada), no saben que bajo los mismos nombres, los verdaderos científicos entienden cosas muy diferentes, que sólo guardan analogía con lo que ellos entienden.

Cualquier persona bien formada distingue lo necesario de lo contingente, lo esencial de lo accidental, la substancia de los accidentes, la materia de la forma, el ente en potencia del ente en acto, las cuatro causas, la esencia y existencia, y así muchas cosas más. Si tomamos un trozo de masilla, no se hace difícil explicarle a jovencitos atentos la diferencia entre la materia, que permanece la misma, y las diversas formas que podemos darle. Y de allí tampoco es difícil explicarles que el bloque de masilla es una estrella en potencia, y que luego de darle forma, tenemos una estrella en acto: ente en potencia y ente en acto. ¿Hemos hecho ya de estos niños unos filósofos? Sería fácil volverse peripatético.

La distinción que la persona cultivada hace entre materia y forma es una distinción real modal. Por materia entiende aquello común que hay entre la masilla en bloque y la masilla con forma de estrella; y por forma, los modos realmente distintos que tiene la masilla. Pero la *resolutio* aristotélica del cambio nos lleva a descubrir una distinción real entitativa de parte y parte, aunque imperfecta, pues cada una de esas partes no tienen una existencia propia y separada[1]. Ahora bien, el que no ha en-

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «La distinción de los principios del cambio», p. 295.

frentado con clara advertencia dicho análisis, no se da cuenta de la enorme diferencia – ¡y enorme dificultad! – de lo que su inteligencia está descubriendo.

Y la diferencia se traslada inmediatamente a los conceptos de ente en potencia, entendido ahora como *pars materialis*, y ente en acto como *pars formalis*. Como dijimos en otro lado:

• "Las nociones comunes de ente en potencia y ente en acto se alcanzan a partir de la experiencia del cambio. Se entiende por ente en acto al ente *completo* que existe actualmente *después* del cambio, por ejemplo el osito o el agua caliente. Se entiende por ente en potencia (pasiva) al ente completo del que algo se hace, considerado *antes* del cambio, por ejemplo el óvulo en la osa o el agua fría. Son dos nociones *contrarias*, pues estar en potencia quita estar en acto y viceversa.

• La noción filosófica, en cambio, de potencia, que se identifica con la materia, no es un ente completo sino una *parte* o principio, que no puede existir por sí mismo (lo que no es fácil de entender), y no sólo se da antes del cambio, sino también después, pues es un principio *permanente*. Y algo semejante ocurre con la noción filosófica de acto, que se identifica con la forma, que tampoco es un ente completo sino *parte*, y que si bien sólo se da al término del cambio, sin embargo no quita la potencia, sino que la actualiza componiéndose con ella. No son nociones contrarias, sino *correlativas*"[1].

Por la *resolutio* aristotélica se pasa de las nociones comunes de materia y forma a las nociones científicas, de donde, aplicando este análisis al cambio accidental, se concibe de otra manera la distinción entre substancia y accidente y, por el análisis del cambio substancial, se llega a comprender la fundamental distinción entre materia prima y forma substancial. De allí se puede entender que la materia prima es la verdadera causa material en el orden físico, y que la forma substancial no sólo es la causa formal primera de los entes naturales, sino también, considerada de otras maneras, la causa eficiente y final: ahora estamos entendiendo algo muy distinto por la doctrina de las cuatro causas. Y qué decir de la distinción entre esencia y existencia, que tan fácilmente se alcanza, pues quién no se da cuenta que una cosa es saber cómo es el hombre, para lo que debo entrar en un tratado de antropología, y otra saber si existe, para lo que tengo que salir a la calle. Pero el metafísico tomista, partiendo de esta distinción, alcanza la sutilísima distinción entre esencia y

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «El paso de las nociones comunes de *acto y potencia* a las nociones filosóficas», p. 46.

existencia – mejor decir esencia y acto de ser – como coprincipios potencia y acto de todo ente creado. Ambos, la persona cultivada y el científico verdadero podrán usar los mismos términos, pero alcanzan conceptos profundamente distintos.

Eso sí, a diferencia de lo que ocurre en materias científicas y técnicas más particulares, donde se inventan términos para nociones que los legos directamente no entienden, como en matemáticas o anatomía, las nociones filosóficas guardan estrecha analogía con las nociones comunes, de allí que los que no han pasado la puerta de la ciencia, algo barruntan de lo que hay dentro. Esto es bueno y malo. Es buena señal que los conceptos filosóficos prolonguen el sentido común de las nociones: cuando pasa lo contrario, no habla un filósofo sino un ideólogo. Pero tiene un lado malo, porque las personas cultivadas no saben lo que ignoran, y frecuentemente discuten y sentencian en materias científicas y filosóficas creyendo estar preparadas. Por eso no es poca cosa que, en el contacto con el pensamiento tomista, se alcance al menos la primera etapa del proceso socrático, descubriendo esta ignorancia, volviéndose así más prudentes en lo que se habla, más dóciles ante los que saben y más deseosos de aprender.

Aunque digámoslo desde ahora, para saber sabiendo hay que llegar al cielo. Porque cada *resolutio* intelectual es como un corte de bisturí por el que la razón ingresa en la estructura del ente real, hallando sus coyunturas. Pero la mirada intelectual de la razón en estas regiones está siempre envuelta en cierta bruma e imprecisión, porque está sobrepasando el proceso normal de abstracción[1]. Por eso, el que sigue a Santo Tomás en este proceso hasta llegar – así creemos – a lo más que la razón puede llegar, siente a la vez la admiración de lo descubierto y la insatisfacción de la propia incapacidad. Ya les advertía Aristóteles a sus discípulos que los ojos del metafísico son como los del búho ente la claridad del día, que se enceguecen con la luz.

Luego se verá a qué viene todo esto que decimos, al comprobar cuán difícil es sostener el equilibrio cuando la mirada intelectual debe llegar tan profundo en los entresijos del ente y tan alto en sus principios.

III. El escollo a evitar en el análisis del ente físico

El análisis del cambio accidental nos permite distinguir la substancia natural como principio potencial, y los diversos accidentes, como

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «La *via resolutionis* hacia las causas», p. 158: "El conocimiento científico de las cosas [queda] cubierto por un doble velo..." (p. 160).

principios actuales. Y el análisis más profundo del cambio substancial nos lleva a descubrir la materia prima como potencia pura [1], y la forma substancial como acto primero [2]. Así se establecen en todo su valer las nociones aristotélicas de potencia y acto.

Pero advirtamos que para establecer debidamente dicha *resolutio* tenemos que superar el escollo de lo que se nos ocurre llamar *fisicismo*. Por fisicismo nos referimos aquí al vicio de entender los principios constitutivos del ente físico a la manera del mismo ente físico, tendiendo a atribuirle sus propiedades. Las propiedades más generales del ente móvil son el *hic et nunc*, su ubicación en un lugar y en un tiempo. De allí que Aristóteles estudie especialmente el lugar y el tiempo como concomitantes extrínsecos del cambio, y que los físicos modernos todo lo estudian en función del espacio y del tiempo. El *hic et nunc* responde al orden que tienen las cosas respecto de la magnitud y del movimiento, que son aspectos sensibles de las cosas que nos entran por los cinco sentidos, los llamados *sensibles comunes* de los escolásticos [3]. Pues bien, como por el análisis del cambio descubrimos los principios constitutivos del ente físico como partes de un todo compuesto, se tiende a atribuirles el antes y después que caracteriza el cambio, y las cualidades de las partes cuantitativas.

Es así que se entiende la materia y la substancia como en cierta anterioridad a la forma y a los accidentes respectivamente, por cuanto aquellas estaban en el *a quo* anterior del cambio, mientras que estos aparecen en el *ad quem* posterior. Y lo que es todavía más difícil de superar, se hace una cierta asimilación de estas partes entitativas a las partes cuantitativas, como los miembros, tronco y cabeza son partes del cuerpo humano.

Las partes cuantitativas componen ciertamente un único todo, pues ni el cuerpo es cuerpo sin la cabeza, ni la cabeza es propiamente cabeza si no está en el cuerpo, será a lo más cadáver de cabeza. Pero las partes cuantitativas tienen propia entidad y funciones propias. En un compuesto heterogéneo, como la piedra de granito, cada parte tiene su propia naturaleza – de mica, feldespato y cuarzo –, con su propio lugar, densidad, peso e inercia, que contribuye al lugar, densidad, peso e iner-

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «Primera propiedad [de la materia prima]: Es potencia pura», p. 45.

[2] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «Primera propiedad [de la forma substancial]: Es acto primero», p. 111.

[3] Los sensibles comunes son cinco: el movimiento, el reposo, el número, la figura y la magnitud (*motus, quies, numerus, figura et magnitudo*).

cia del cuerpo total. En el cuerpo animal hay una mayor unidad, de manera que sus partes no tienen funciones vitales que se les puedan atribuir como a sus causas totales, sino que son más bien órganos o instrumentos por los que obra el todo, pero no dejan de tener naturaleza y funciones propias: el hombre digiere por el aparato digestivo, ve por los ojos y oye por los oídos. Esto le adviene a los cuerpos justamente por tener cantidad, que pone *partes extra partes*, pudiendo señalarse con el dedo aquí y allí, *hic et illic*, y permitiendo así que en unas partes se manifiesten ciertas propiedades y otras en otras.

Pero la distinción entre materia prima y forma substancial, principios que componen la substancia del ente natural, y la misma distinción entre substancia y accidentes, es anterior a la cantidad, que es el primero de los accidentes naturales. De allí que no tenga sentido pensar que obra un principio hacia el otro como de aquí a allá, como si la substancia fuera un núcleo ontológico y los accidentes unas nubes de electrones que se ordenan entorno, jugarretas que tiende a hacernos nuestra imaginación espacial. Por eso no hay que atribuir a la materia y a la forma actividades propias que provienen de ellas como principios *a quo* y resultan en el todo como término *ad quem*: la sujeción material y la constitución formal, porque entonces las estamos pensando más bien a la manera de causas eficientes, que tienen entidad y funciones propias, como las partes cuantitativas. Y lo que es más, tampoco se puede pensar en anterioridad y posterioridad, porque el ente físico no puede *existir* sin la *concurrencia* de todos estos principios, no sólo de la materia prima y forma substancial, sino también de la cantidad y todos los demás accidentes que determinen el modo concreto de ser que tenga la cosa natural.

La gran verdad a la que debe aferrarse el físico, sin dejarse llevar por el fisicismo, es que estos principios que le devela el análisis del cambio son principios *entitativos*, entendiendo por este adjetivo que no tienen una existencia propia, sino que el ente físico existe por ellos. Lo que es o existe (*id quod est*) es el compuesto. No existe la materia y le confiere materialidad al compuesto, sino que existe el compuesto material; ni existe la forma y le confiere especificidad al compuesto, sino que existe el compuesto especificado. Ni existe la substancia a la que le advienen los accidentes, sino que existe el compuesto de substancia con accidentes, porque no puede existir una substancia indeterminada en el orden accidental. Puesto ya en la existencia, el ente natural puede recibir nuevos accidentes por el cambio accidental o generarse y corromperse por el cambio substancial. Pero aun aquí hay que tener en cuenta que, si lo que existe es el compuesto, lo que cambia, y lo que se genera o corrompe es el compuesto: no cambia el color del camaleón, cambia el

camaleón en cuanto al color. Y como el obrar sigue al ser, lo que padece u obra es el compuesto. Esta es una nota fundamental que constantemente hay que estar recordando, porque constantemente nos tiende a traicionar nuestra imaginación y nos ponemos a pensar en los principios entitativos como si fueran entes completos [1].

IV. De la física a la metafísica

El buen metafísico, dijimos, arranca de los problemas físicos y los trasciende. No va a olvidar, entonces, la distinción de materia y forma, propia de los entes físicos o materiales, sino que la va a profundizar y prolongar en orden a considerar el ente en toda su universalidad, el ente en cuanto tal. Según nos parece, hay dos consideraciones principales que abren la física a la metafísica, una que mira más la materia, y otra más la forma, aquella que desciende en la vía de la concreción, y ésta que asciende en la vía de la universalidad. Demos una breve mirada a una y otra.

1º La materia como principio de individuación

Un gran problema metafísico con el que convive el físico es la multiplicación de individuos de una misma especie o esencia. Y la solución tomista de este problema es que la forma es principio de especificidad, y la materia principio de individuación. De aquí el metafísico prolonga una ley más universal, diciendo que siempre la potencia es el principio

---

[1] En nuestra exposición sobre las cuatro causas, muchas veces tenemos que retornar a este punto como solución profunda de multitud de problemas y errores. Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2: "La materia prima no se ordena a la existencia de un modo inmediato, sino que inmediatamente se ordena a la forma y mediante la forma a la existencia" (p. 40). "En cuanto a la existencia de la materia, Alamannus usa un lenguaje inconveniente" (p. 40, nota 2). "No debe atribuirse a la materia prima ningún *acto entitativo*" (p. 53). "Aun cuando la forma sea el principio determinante de la esencia misma de la substancia, no deja de ser *entitativamente incompleta* y, por lo tanto, *incapaz de existir por sí misma*. Así como no puede existir la materia sin la forma, tampoco puede existir la forma sin la materia. La existencia pertenece propiamente al compuesto de materia y forma" (p. 102). "La objeción sería válida si la materia prima, al igual que la materia segunda del cambio accidental, pudiera existir por sí misma antes de la recepción de la forma substancial. Pero hemos visto que no es así, sino que la materia prima no sólo recibe la existencia por medio de la forma substancial, sino que, además, la substancia compuesta de materia y forma sólo puede existir en cuanto está determinada también en todos sus aspectos accidentales" (p. 131). "No puede decirse propiamente que obra sino aquello que propiamente es: «*agere sequitur esse*». Ahora bien, el ser no se puede atribuir ni a la materia ni a la forma separadamente, pues la materia es *id in quo est*, y la forma *id per quem est*; lo que propiamente tiene ser es el compuesto de materia y forma, el supósito. Por lo tanto, el agente natural, *id quod agit*, es el compuesto, la substancia o supósito natural" (p. 199).

que limita y multiplica el acto. Ahora bien, la materia como principio de individuación presenta un problema no pequeño, porque la materia prima es potencia pura y, por lo tanto, pura indeterminación, y mal puede individuar un principio totalmente indeterminado. A lo que el tomismo contesta: el principio de individuación no es la pura materia prima, sino la materia *signata quantitate*. Pero a la hora de explicar esta preciosa solución suele saltar el defecto que mencionábamos en el punto anterior. No todos evitan la tentación de considerar los principios que intervienen – materia prima, forma substancial y cantidad – en cierto orden de sucesión y como con su propia actividad. Explican, por ejemplo, los autores de un conocido manual:

"En la individuación se pueden distinguir tres momentos, que no son sucesivos en el tiempo, sino contemporáneos, en los que se da una recíproca influencia de los elementos que intervienen: la materia, la cantidad y la forma substancial:

1. La forma de un ente corpóreo, al actualizar a la materia, hace que surja en ella el accidente cantidad, pues constituye al cuerpo como tal.
2. La cantidad, al dar dimensiones a la materia, distingue en ella unas partes de otras, haciéndola individual: la cantidad, por sus dimensiones concretas, determina a la materia a ser «esta» materia, distinta de las demás.
3. La materia, así singularizada por la cantidad, puede individualizar a la forma específica.

En definitiva, la materia es *principio de multiplicación* específica en cuanto sujeto adecuado de la forma substancial, que es su acto propio; y la *singulariza* en la medida en que, afectada por la cantidad, ella misma se hace singular. Pero como para esto se requiere la previa actualización de la materia por la forma (según un orden de naturaleza), Santo Tomás resume esta cuestión afirmando que «*supuesta la corporeidad en razón de la forma, sobreviene la individuación en razón de la materia*»"[1].

La manera más adecuada de comprender esta doctrina es teniendo en cuenta que lo que existe es el ente natural completo, con la materia, forma y cantidad como coprincipios concurrentes. Estos dan razón de las diversas propiedades del compuesto natural, y se distinguen en razón de sus efectos, pero coexisten en el compuesto con una existencia que debe

[1] T. Alvira, L. Clavell, T. Melendo, Metafísica, 5ª edición, EUNSA, Pamplona 1993, p. 104-105. La cita atribuida a Santo Tomás es del opúsculo *De natura materiae*, c. 3, de muy dudosa autenticidad.

atribuirse primera e inmediatamente al compuesto. No tiene ningún sentido pensar, en el orden de causas y efectos reales, en una *anterioridad a la existencia*, porque ¿qué bien o mal puede hacer lo inexistente? La influencia causal de todos estos principios, materia y forma, cantidad y cualidades, debe considerarse desde su concurrencia coexistencial (permítasenos este exceso de palabras) en el compuesto, sin poder poner entre estos principios anterioridad o posterioridad alguna, pues el compuesto no se decide a existir si no dan todos el presente. La materia no influirá con su causalidad material sino existiendo en un compuesto que, a su vez, está formado por la forma, extendido por la cantidad y cualificado por las cualidades. Y lo mismo hay que decir para la influencia causal de la forma, de la cantidad y de las cualidades. De allí que, así como todos estos principios son concausas del compuesto en la más absoluta concurrencia – pues en la carrera de sus influencias nadie puede llegar a la meta antes que los demás, ya que la meta sólo existe cuando todos están –, así también son concausas mutuas –pues la materia va a existir en una existencia formada, cuantificada y cualificada, y lo mismo habrá que decir de la manera de existir de la forma y de los demás principios–.

Si esto se tiene en cuenta, no ofrece ninguna dificultad decir que el principio de individuación es la materia *signata quantitate*. El problema aparece cuando se pone *primero* la materia, *luego* se le agrega la forma – como en una receta de cocina –, que tiene que componer una substancia todavía indeterminada, pues ni a una ni a la otra les alcanza el dinero para adquirir individualidad, ya que la materia es indeterminada, y la forma es específica. Tiene que advenir *en tercer lugar* la cantidad, accidente que modifica la substancia, para poner partes extra partes y multiplicar ¡su propio sujeto! Y la cantidad sólo explicaría la distinción numérica, pues recién cuando lleguen *por último* las cualidades podremos tener diferencias accidentales entre individuo e individuo. Pero esta manera secuencial de pensar las cosas es totalmente impropia. Por eso no conviene hablar de *momentos*, término que se utiliza para los estados sucesivos de un movimiento, ni de previo y posterior – como hacen los autores citados –, pues la misma *existencia* no puede darse sin la recíproca influencia de todos estos principios.

Materia y forma, cantidad y cualidad obran como concausas, por lo que no hay dificultad en entender que, aunque la cantidad sea un accidente que inhiere en la substancia, su efecto causal no es posterior ni, menos, anterior al de la forma – constitutiva de la substancia –, sino absolutamente coexistente. Y no sólo eso, sino que es notorio que la cantidad tiene una relación con la materia mucho más estrecha que la misma forma, porque es la propiedad primera que se sigue de la materia. Se ve

de muchas maneras, en particular porque tras los cambios substanciales permanecen siempre cantidades iguales. La cantidad sigue la materia, y las cualidades (sobre todo las potencias activas, cualidades de la 2ª especie) siguen la forma (las cualidades pasibles, de la 3ª especie, tienen lo cualitativo de la forma y lo pasivo de la materia). Cuando se dice que el principio de individuación es la materia *signada* por la cantidad, por la *signación* se entiende la raíz de la cantidad en la materia, que siempre está porque la materia existe con una existencia cuantificada.

De la estrechísima relación entre materia y cantidad se siguen muchas consecuencias, de las que señalamos dos principales:

- En los cambios substanciales *per se*, por generación o corrupción de la forma, tal como se dan en los vivientes, por cuanto permanece la materia *signata*, esto es, con las raíces de la cantidad, en la nueva substancia se da una cantidad igual, y cualidades semejantes en lo que tienen de dependiente de la materia y de la cantidad, esto es, gran semejanza de cualidades pasibles e igualdad de figura en todas sus partes (cualidad de 4ª especie).
- En los cambios por división de la cantidad, que son *per se* accidentales, se hacen substanciales *per accidens* – como la pata cortada del perro pasa a ser nueva substancia –, porque a la división de la cantidad le sigue la multiplicación de materia prima, pues en ella tiene sus raíces, y a la multiplicación de la cantidad le sigue la de la forma substancial.

Notemos, para terminar, cómo el físico necesita referirse a la existencia para entender en profundidad los principios con los que trata, y sin embargo no sabe muy bien de qué habla. ¿Qué es existir, en qué consiste? Este es el problema que le queda al metafísico.

2º La forma como principio de universalidad

La materia es principio de individuación, y la forma es principio de especificidad, y por lo tanto, principio de la universalidad de la esencia, que es única para todos los individuos de la misma especie, los cuales se distinguen solamente por su número y por diferencias puramente accidentales, cosas todas que provienen de la materia. Pero cuando el metafísico observa el orden físico, su mirada generalizadora ve más allá, y nota que la forma es principio de una universalidad superior, que crece de especie a especie, porque en la medida en que la forma se *separa* de la materia, es notorio que las especies gozan de una universalidad de mayor amplitud.

La noción de *separación* es claramente observable ante una atenta comparación de las especies naturales, cuando se las ordena según su mayor o menor perfección. Para ello, el metafísico se ha formado en la consideración de los aspectos trascendentales de las cosas: su entidad, unidad, verdad y bondad. La materia implica singularidad, pasividad y cuantificación; la forma universalidad, actividad y cualificación. Mientras más predomina la materia, es decir, mientras más unida está la forma a la materia, mayor pobreza trascendental; mientras más predomina la forma, es decir, mientras más separada está la forma de la materia, mayor riqueza, esto es: mayor permanencia en el ser (entidad), mayor unidad, mayor necesidad (verdad), mayor perfectibilidad (bondad).

Minerales. El estado de mayor imperfección que pueden tener las cosas es el de plasma denso, tal como parece darse en un agujero negro, donde se pierde la distinción de partículas y de propiedades, manifestándose sólo la masa (cualidad pasible), con sus propiedades de inercia y condensación gravitatoria (potencias pasivas). Sería el estado donde la forma está más sumida en la materia prima, con un mínimo de actualidad. Cuando se sale de ese estado y las partículas se distinguen, la forma substancial batalla por sus fueros y conforma estructuras más ricas y estables, los átomos y moléculas, con gran diversidad de especies y propiedades, primeras que pueden considerarse verdaderas substancias. Aunque la más simple es el hidrógeno, no es la que tiene mayor unidad, porque puede fusionarse (unirse) en otras moléculas más pesadas y más permanentes. Los átomos muy pesados, por el contrario, tienden a fisionarse (dividirse) como el uranio.

Las substancias se dan naturalmente más como mixtos que como elementos simples. Así, si se consideran los elementos simples, puede decirse que el oro tiene mayor estabilidad y unidad que el carbono, lo que implica mayor perfección. Pero el carbono, junto con el oxígeno, el azufre, el fósforo y el sílice, son los minerales que tienen mayor perfectibilidad por sus posibilidades de combinación en mixtos de gran variedad. El agua, por ejemplo, tiene mucha mayor estabilidad y unidad que el oxígeno y el hidrógeno separados. La mayoría de los elementos minerales se hallan en la naturaleza componiendo sales o estructuras semejantes.

La característica principal de las propiedades de las substancias minerales es su estrechísima dependencia de la cantidad. Toda distinción formal se ve ligada necesariamente a una distinción local. El estado imperfectísimo de plasma se alcanza en la medida en que, por compresión, se impide que las partículas tengan la distancia necesaria para sostener sus diferencias. Las substancias elementales pueden distinguirse una a

una por número y tamaño, y las mixtas conservan en gran medida la configuración espacial de los elementos que las componen. Las propiedades más básicas de los cuerpos, como la gravedad y las fuerzas electromagnéticas, se manifiestan como totalmente ligadas al espacio, pues se irradian según razón geométrica. No hay fenómeno físico que no dependa de la distancia. La estrechísima dependencia entre cualidad y cantidad que se observa en los cuerpos, pone de manifiesto la cercanía entre la forma y la materia, pues – como dijimos – las cualidades dependen más de la forma y la cantidad de la materia.

Vegetales. La unidad fundamental de los cuerpos es la molécula, mientras que la de los vivientes es la célula. La primera diferencia de ésta respecto a aquélla es su enorme complejidad, lo que da a entender la enorme superioridad de la forma del viviente más simple – el alma vegetal – respecto de la forma del cuerpo más perfecto.

La estructura tanto más compleja del viviente se manifiesta con mucha mayor unidad. Las virtualidades corporales, como vimos, están ligadas a la distribución espacial de sus componentes. El todo obra en razón de las partes. La hoja de metal corta por la parte afilada, y se mella o no según la dureza de cada porción. La substancia viviente, en cambio, obra en razón del todo y utiliza las partes a modo de órganos o instrumentos. Si de una montaña se desprende una piedra, ésta conserva la naturaleza y la virtud que tenía como parte de la montaña. Pero si de un árbol se desprende una semilla, ésta es una parte simple que lleva impresa la virtud instrumental del árbol completo, y es capaz de multiplicarse, diferenciarse y organizarse como nuevo árbol de la misma especie.

Tiene mayor unidad y mayor permanencia. Una substancia mineral subsiste lo que subsisten sus partes. En la medida en que el agua de un estanque se evapora, se divide y disminuye el cuerpo acuoso; y en la medida en que se incorpora más agua, el cuerpo cambia en otro numéricamente distinto. Si se incorporara aceite, pronto el estanque sería de aceite. Pero un árbol puede perder su corteza y sus hojas y no puede decirse que disminuya en cuanto tal, y luego en primavera adquiere nuevo follaje sin que pueda decirse que es otra substancia. En una substancia viviente pueden renovarse todas sus partes materiales por medio del sistema nutritivo, y permanece, sin embargo, siendo numéricamente la misma.

Además, por el sistema reproductivo, la forma viviente es capaz de infundirse en una nueva materia, donde no es numérica pero sí específicamente la misma. Un fuego que enciende otro fuego no se transmite en especie. Cuando el fuego del gas enciende el papel, este es fuego de otra especie, que depende totalmente del nuevo material combustible que en-

ciende. Si el fuego de papel enciende otro papel, la forma inducida no es necesaria sino accidentalmente de la misma especie. Cuando el roble, en cambio, induce su forma en la semilla, ésta crece como roble de la misma especie y familia. En los minerales, las formas producidas dependen totalmente de la materia de la que se educen, mientras que, en los vivientes, la forma predomina sobre la materia y la organiza según su naturaleza. El sistema reproductivo es el recurso que tiene la forma viviente para permanecer más allá de lo que le permitiría la simple composición material de sus partes. Es así que el bosque con sus generaciones puede durar más tiempo que la montaña en la que crece, que tiene sus erosiones.

Por lo mismo, la relación entre las partes de un organismo viviente tiene una necesidad que no tienen las partes de los cuerpos minerales. El grano de cuarzo puede estar ligado con casi cualquier otro mineral en la roca de la montaña, mientras que la hoja del roble tiene su constitución apropiada, así como también tiene un tipo de tallo o peciolo, de rama, de tronco y de raíces. Todas las partes exigen que le estén adaptadas todas las otras. Y la necesidad supone inteligibilidad. Todas las partes del viviente están ordenadas en razón del bien del organismo y de la especie, por lo que se descubren en adecuación a una idea ejemplar.

La bondad de una substancia se mide por su perfección actual, pero también por su perfectibilidad o perfección potencial. Las partículas elementales son maravillosamente aptas para constituir la multitud de substancias elementales, y éstas a su vez para combinarse en altísima variedad de mixtos (los elementos son como los ladrillos de la creación, y la bondad del ladrillo no está tanto en su perfección actual, sino en las infinitas posibilidades de combinación que ofrece su simple constitución). Pero la perfectibilidad que se pone de manifiesto en la célula – el ladrillo de los organismos vivos – es de un orden superior. Porque, por una parte, la misma estructura, con mínimas variantes, sirve para construir una diversidad de especies inmensamente mayor a las especies minerales. Y por otra parte, las estructuras minerales tienen una aptitud o potencia principalmente pasiva para formar parte de una estructura superior, cuya perfección total supone lo que agrega cada una de las partes, mientras que la célula inicial de un organismo vivo tiene potencia principalmente activa para formar la estructura total, pues le basta alimentarse de ciertas estructuras simples, y con su propia virtud aumentativa multiplica y diversifica su propia constitución material para llegar a formar el organismo completo.

Como se ve, la potencia nutritiva, aumentativa y reproductiva del alma o forma viva ponen de manifiesto que la substancia que ésta conforma tiene un modo de ser en todo aspecto superior. Y esta superiori-

dad puede medirse por la mayor distancia y separación que tiene la forma viva sobre la materia, pues aunque la necesita como sujeto, no queda absolutamente ligada a ella, pudiendo dominarla e instrumentalizarla.

Animales. El alma sensitiva se manifiesta, a su vez, superior en todo al alma vegetativa. Y siempre la superioridad supone una separación de la materia aún mayor. En cuanto a la permanencia en el ser, podemos decir de los animales todo lo que dijimos de los vegetales en razón de la nutrición y generación, pero les pertenece siempre con mayor perfección y mayor distancia de lo material. En los vegetales muchas partes materiales permanecen numéricamente las mismas, como los anillos en los troncos de los árboles que año a año se suman sin renovarse. Pero en los animales no hay parte material que no se renueve con mayor o menor frecuencia. Tienen, además, la potencia motriz, que los desliga del lugar, por lo que no dependen de que los alimentos lleguen hasta ellos, sino que los pueden ir a buscar. Esto les permite también elegir los lugares más seguros para la reproducción, acondicionándolos como nidos o cubiles protegidos, y proteger las crías más allá del tiempo de gestación. A las plantas no les queda otro remedio que echar a la ventura sus semillas. Todo esto manifiesta mayor dominio de la forma sobre la materia en orden a una más perfecta permanencia.

Es también notoria la mayor unidad que tiene el organismo animal sobre el vegetal. Al alma vegetal del roble le basta una rama para subsistir en ella y dividirse en dos substancias completas, mientras que los animales perfectos no son divisibles por partes materiales. Esta mayor unidad se sigue de la necesidad que tienen de todas su partes. Un árbol podado de varias de sus ramas puede crecer con mayor vigor, pero a un perro que pierde una de sus patas le será difícil sobrevivir. Cada órgano y miembro del animal tiene una relación más estrecha e importante con la perfección del organismo completo. Como hemos dicho, esto implica mayor verdad: no hay razón por la que el árbol tenga tres, cuatro o cinco ramas, pero sí la hay para que el perro no tenga tres, ni cinco, sino cuatro patas. Como se ve, las partes materiales están mucho más dominadas por la forma.

La operación más perfecta de las plantas es la generación, mientras que la del alma sensitiva es sentir. Ahora bien, en la operación superior del alma sensitiva se muestra a la vez, en su grado máximo, la riqueza del ente animado y su separación de la materia porque, además de tener sus propias cualidades, el animal es capaz de recibir en sí las cualidades sensitivas de las otras cosas, no como cualidades pasibles adquiridas, sino como especies que conoce como pertenecientes a la otra cosa en cuanto es otra. De esta manera los animales pueden determinarse a

obrar en relación con las cosas circundantes en modos más diversos y apropiados, mientras que las plantas tienen una manera única de responder al medio ambiente[1]. Pero la recepción intencional de las formas sensitivas, que se tienen no en cuanto propias sino en cuanto son de lo conocido, supone un estado de separación del sujeto material que merece ser llamado espiritual: "El sentido es una cierta potencia pasiva, que tiene por naturaleza el ser inmutada por el sensible exterior. Lo inmutativo exterior, por lo tanto, es lo que el sentido percibe *per se*, y según cuya diversidad se distinguen las potencias sensitivas. Mas la inmutación es doble, una natural y otra espiritual. La natural, según que la forma que inmuta se recibe en lo inmutado según su ser natural, como el calor en lo calentado. La espiritual, en cambio, según que la forma que inmuta se recibe en lo inmutado según un ser espiritual, como la forma del color en la pupila, que no por ello se hace coloreada[2]. Ahora bien, para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual, por la que la intención de la forma sensible se dé en el órgano del sentido. De otra manera, si bastara la sola inmutación natural para sentir, todos los cuerpos naturales sentirían al ser alterados"[3].

Hombre. Entre las cosas que caen bajo nuestra observación directa, el hombre es la superior. Como para las demás cosas, la condición de su forma o alma se conoce por los actos. Los actos propios y exclusivos del hombre son entender y querer. Ahora bien, los actos espirituales del hombre tienen una condición universal que indica su total separación de la materia. De allí se concluye que, si el alma racional es capaz de producir actos estrictamente inmateriales, tiene un modo de ser que no depende completamente del sujeto material, pudiendo subsistir por sí misma. A diferencia, entonces, de los demás animales, que prolongan su permanencia en el ser por la generación, el alma racional es incorruptible en sí misma, permaneciendo por sí eternamente.

El alma racional, entonces, tiene la unidad de lo simple y la necesidad de lo universal. Y esta unidad y consiguiente necesidad del principio vital del hombre se extiende como en tres círculos cada vez más amplios:

• *Primera extensión*. Las operaciones vitales del hombre virtuoso, que se guía por la razón, tienen una unidad que no se observa en los brutos animales. El fin de la vida puramente animal está impreso en la naturaleza de manera determinada, con un margen mayor o menor que

---

[1] Cf. I, q. 18, a. 3.

[2] El ejemplo no vale, porque la observación física obliga a cambiar la explicación tomista de la naturaleza de la luz, pero la conclusión es absolutamente valedera.

[3] I, q. 78, a. 3.

queda a determinar más en particular por la estimativa animal, según que la especie sea más o menos perfecta. Este margen de determinación tiene cierta semejanza con la decisión práctica del hombre, pero como no es razonada sino instintiva, no está tan precisamente ordenada al fin como la acción humana. Como el hombre considera el fin en universal y es capaz de medir la proporción que tiene con él cada acción particular, puede ordenar sus actos de manera mucho más minuciosa y precisa. El perro come de lo que ve, lo que le viene en ganas, mientras que el hombre prevé comer en el mes la variedad de alimentos que más conviene, y es capaz de ayunar para bien del alma. La actividad del hombre virtuoso tiene mucha mayor unidad y verdad que la de los simples animales.

• *Segunda extensión*. Dijimos que las partes materiales del animal están mucho más unificadas que las partes de las plantas. En el caso del hombre esta unificación no se extiende solamente a las partes materiales del propio organismo, sino también a las cosas materiales que lo rodean. Porque la inteligencia le permite al hombre completar sus órganos con instrumentos separados, adaptándose así a multitud de actividades distintas. La unidad orgánica del hombre se extiende, en cierta manera, a su ropa, a su auto y a su casa, de un modo muy superior a lo que puede verse en los animales más perfectos, que hacen sus nidos y usan algunos instrumentos.

• *Tercera extensión*. La unificación, por último, se extiende a la cooperación entre los hombres por medio de instituciones, conformando la Ciudad o Estado. En los animales se puede observar cierto grado de cooperación, pero en el hombre esto se da de modo más variado y más perfectamente ordenado a sus fines. Todos estos aspectos implican el dominio de la forma espiritual sobre lo puramente material.

El alma o forma racional, por último, tiene, por su inmaterialidad, como una sobreabundancia de perfección, por la que puede ser no sólo lo que es en sí, sino también, en cierta manera, todas las cosas: "Las cosas que conocen se distinguen de las que no conocen por lo siguiente: las que no conocen no tienen más que su sola forma, mientras que las que conocen son aptas por naturaleza para tener también la forma de las otras cosas, pues la especie de lo conocido está en el cognoscente. De allí se evidencia que la naturaleza de la cosa no cognoscente es más coartada y limitada, mientras que la naturaleza de las cosas cognoscentes tiene mayor amplitud y extensión. Por eso dice el Filósofo que «el alma es en cierto modo todas las cosas». Ahora bien, la coartación de la forma se da por la materia. Por eso dijimos que cuanto más inmateriales son las formas, más se aproximan a cierta infinitud. Es pues eviden-

te que la inmaterialidad de una cosa es la razón por la que es cognoscitiva; y que el modo del conocimiento es según el modo de inmaterialidad. Así se dice en *De anima* que las plantas no conocen por su materialidad; el sentido, en cambio, es cognoscitivo porque es receptivo de las especies sin materia; y el intelecto es todavía más cognoscitivo, porque está más separado de la materia y menos mezclado" [1].

Substancias separadas. El alma humana es capaz de producir ciertos actos por sí sola, sin unión a órgano corporal, por lo que se deduce que tiene un modo de ser que, aunque es en materia, puede subsistir sin materia. Cuando el organismo corporal se corrompe y el hombre muere, el alma racional no desaparece sino que permanece con una subsistencia incompleta. Pero más allá del análisis particular del alma humana, todo el proceso comparativo que el metafísico va realizando indica que la materia es un principio de limitación del ente, mientras que su perfección depende del predominio y separación de la forma respecto de la materia. Esto le permite suponer que el ente en su estado más propio y perfecto debe estar constituido por una forma pura, inmaterial, separada completamente de la materia.

Ahora bien, un ente constituido por una forma pura no puede multiplicarse, debiendo ser en sí mismo universal. Porque hemos visto que las formas se multiplican al ser recibidas en diferentes partes materiales, pero si el alma humana fuera producida fuera de todo sujeto material, no podría ser sino única, como sería única la blancura que no fuera recibida en ninguna superficie. También debería ser necesaria en todas sus partes, sin nada contingente o puramente accidental, siendo perfectamente inteligible. Y en este sentido se podría decir universal.

Pero, ¿podría darse más de una única substancia separada? Por la fe sabemos que sí, pues existe Dios y una enorme multitud de ángeles. Mas no es fácil responder por la sola razón. Para que se den multitud de substancias separadas, deberían tener entre sí diferencias formales, esto es, específicas, pues no cabe la distinción material. Pero una substancia separada sólo puede tener como potencias la inteligencia y la voluntad, por lo que deberían darse inteligencias de diversas especies. ¿Es esto posible? Se puede demostrar la existencia de Dios como Acto puro, por lo que cabe pensar en una criatura puramente espiritual, que no conozca por abstracción de lo sensible sino por intuición espiritual directa. Pero no parece que pueda demostrarse que exista, ni que se multipliquen en diversas especies de substancias espirituales.

---

[1] I, q. 14, a. 1.

3º «*Forma dat esse*»

La cosa natural, dijimos, no llega a ser o existir sin la concurrencia y cooperación de todos sus principios intrínsecos: materia prima, forma substancial, cantidad, cualidades y demás accidentes. "La forma y la materia son mutuamente causas en cuanto al ser. La forma respecto de la materia en cuanto le da ser en acto; la materia respecto de la forma en cuanto la sustenta. Decimos que ambas son causas mutuas del ser ya sea *simpliciter*, ya *secundum quid*. Pues la forma substancial da a la materia el ser *simpliciter*, mientras que la forma accidental se lo da *secundum quid*, en cuanto que es también cierta forma. También la materia a veces no sustenta la forma según el ser *simpliciter*, sino según que es forma de tal, teniendo ser en tal cosa, como se tiene el cuerpo humano respecto del alma racional"[1].

La elevación, sin embargo, que el hábito generalizador del metafísico ha realizado observando la menor o mayor universalidad de las cosas, manifiesta la especial importancia que tiene la forma – la forma substancial – respecto del ser de las cosas, lo que se quiere expresar con el axioma escolástico: «*Forma dat esse*». La forma, ciertamente, da el ser a las cosas en cuanto que lo determina en su especie o esencia. Pero hay algo más. Si bien materia y forma son concausas del ser natural, hemos observado que en la medida en que predomina la materia el ser es más limitado, mientras que en la medida en que predomina la forma el ser es más amplio: es más permanente, más uno, más necesario, más rico. La forma en los minerales está como atrapada en la materia y en cierto modo cuantificada, pero en los vegetales ya manifiesta cierta inmaterialidad, pues aunque se asienta en la corporeidad, la domina como a su instrumento. La forma o alma sensible da un modo de ser al animal que lo hace capaz de adquirir las especies sensibles de las demás cosas de manera ahora totalmente separada de la materia. Y la forma o alma racional da el ser con cierta estricta universalidad, pues por el intelecto el alma puede

---

[1] In V Metaph. lect. 2, n. 13: "Forma autem et materia sibi invicem sunt causa quantum ad esse. Forma quidem materiae inquantum dat ei esse actu; materia vero formae inquantum sustentat ipsam. Dico autem utrumque horum sibi invicem esse causam essendi vel simpliciter vel secundum quid. Nam forma substantialis dat esse materiae simpliciter. Forma autem accidentalis secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma huius, habens esse in hoc, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem". Esta última distinción respecto de la materia no es frecuente. La materia sostiene el ser *simpliciter* en minerales, vegetales y brutos animales, en los que la forma no es capaz de subsistir sino en la materia; pero lo sostiene *secundum quid* en el hombre, porque el alma espiritual tiene por sí la aptitud de subsistir.

ser «en cierto modo todas las cosas», pues no sólo adquiere las especies sensibles o accidentales, sino las especies quiditativas o esenciales de las cosas. Si a esto le sumamos el hecho que el alma racional pueda subsistir por sí misma al separarse de la materia, se puede sospechar que la forma simple y pura tenga que ver con el ser subsistente universal.

El físico está obligado a considerar el ser de las cosas, lidiando con los problemas que le plantean la universalidad de las esencias y la concreción de la existencia de cada cosa. Pero ¿qué es, en qué consiste el ser y existir de las cosas, del que son causas la materia y la forma? ¿Quién responde a esta cuestión? Al físico le alcanza su ciencia como para saber que se le escapa la respuesta, pues comprueba casi a cada paso que hay un *más allá de la física*, una meta-física. Si ve por el lado de la causa formal, comprueba que hay formas subsistentes que son eternas – al menos el alma racional –, y que por lo tanto no entran en el sujeto de su ciencia, que es el ente móvil: alcanza a saber que no todo tiene causa material. Si mira por el lado de la causa eficiente, se da cuenta que el movimiento exige algún motor que no sea físico, esto es, que sea capaz de mover sin ser movido, lo que también implica que sea inmaterial. Y si considera la causa final, comprueba que cada especie de cosa persigue la eterna e inmaterial idea que la ha formado, aun sabiendo que nunca la alcanzará[1]. Al metafísico, entonces, le toca enfrentar el problema del ser, de la esencia universal y de la existencia concreta.

B. La distinción común entre esencia y existencia

I. SIGNIFICADO DEL VERBO «SER» Y DE SUS DERIVADOS, 45. — 1º Significado de *«esse»*, 46. — 2º Significado de *«ens»*, 48. — 3º Significado de *«essentia»*, 49.

II. EL ENTE ES LO PRIMERO CONOCIDO, 51. — 1º La primera noción es universal, 52. — 2º La primera noción es compuesta, 52. — 3º La primera noción es evidentísima, 54.

III. EL ENTE ES UNA NOCIÓN ANÁLOGA, 56. — 1º Ente y cosa, 57. — 2º Ente substancial y accidental, 59. — 3º Ente *per se* y *per accidens*, 61. — 4º Ente en acto y en potencia, 62. — 5º Ente real y de razón, 64. — 6º El ente se dice de muchas maneras, 65. — 7º La analogía del ente es de atribución intrínseca, 67.

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «El fin natural no es natural», p. 297.

IV. QUÉ SE ENTIENDE POR ENTE, ESENCIA Y SER, 68. — 1º En referencia al todo, 68. — 2º En referencia a la parte esencial, 69. — 3º Esencia y existencia, 70. — 4º Conclusión, 71.

V. EL PROBLEMA DE LA ESENCIA NECESARIA Y LA EXISTENCIA CONTINGENTE, 72.

Si fue necesario que el físico nos advirtiera sobre la gran distancia que hay entre las nociones comunes de materia y forma, evidentes para cualquier persona mínimamente cultivada, y las que se alcanzan por la *resolutio* física del cambio, evidentes sólo para verdaderos científicos, extremadamente más nos lo debe advertir el metafísico para las nociones de esencia y ser (*essentia et esse*). Porque, por una parte, son las nociones más comunes del intelecto, las de evidencia más clara e inmediata, y por otra, la *resolutio* metafísica del ente por la que se alcanza la distinción tomista entre lo que también llamamos *essentia* y *esse*, aunque hay que sostener que es evidente, es la evidencia más difícil de alcanzar para la inteligencia humana. Con las mismas palabras se dan a entender nociones distintas que se hallan en las exactas y estrictas antípodas de la intelección del hombre, y que sin embargo no son nociones puramente equívocas, sino estrechamente análogas. Nos parece fundamental insistir en esto, porque es grave creerse sabio ignorando lo que no se sabe.

Consideremos, entonces, las nociones de ente, esencia y ser según las alcanza cualquier persona cultivada como primeras evidencias. Si es posible caer en errores tan graves con estas nociones, que son a la vez las primeras y las últimas que el intelecto concibe, se nos perdonará ser quizás demasiado prolijos en su tratamiento. Primero consideraremos las palabras empleadas, luego las nociones significadas y finalmente las realidades entendidas.

I. Significado del verbo «ser» y de sus derivados

"Como «*parvus error in principio magnus est in fine*», según dice el Filósofo, y el ente y la esencia son lo primero que el entendimiento concibe; por lo tanto, para no errar por ignorancia de los mismos, debemos resolver la dificultad que nos presentan diciendo lo que significan los términos esencia y ente"[1]. Santo Tomás aconseja que, "para que el orden sea más conveniente comenzando por lo más fácil, hemos de proceder yendo del significado del ente al significado de la esencia". Pero

[1] Proemio al *De ente et essentia*.

como para decir lo que significa ente se hace necesario explicar primero lo que significa el verbo ser, consideraremos el significado de los siguientes tres términos: «*esse*», «*ens*» y «*essentia*».

1º *Significado de «esse»*

El verbo castellano «soy, eres, ser, fui» morfológicamente proviene del latín «*sum, es, esse, fui*»[1]; y éste del griego «εἰμί, εἶ, εἶναι, ἦν». ¿Qué significa? El hombre llega a conocer las cosas por medio de los sentidos, entendiendo que lo que ve y toca son determinaciones de algo que *substat*, es decir, de un sujeto; ahora bien, la sensación es producto de acciones y pasiones; de manera que todo lo que la cosa es, se entiende a modo de acciones y pasiones inherentes a un sujeto[2]. Esta composición original bajo la cual la realidad se le ofrece al hombre, comunica su estructura al modo humano de acceder a la verdad, esto es, de adecuar el intelecto a lo que las cosas son. De allí que la enunciación, por la cual el hombre declara estar en la verdad, se compone de un sujeto, significado por un *substantivo* al menos, y de un predicado entendido a manera de acción o pasión del sujeto, significado al menos por un *verbo*.

En toda enunciación, entonces, el sujeto significa aquello a lo que algo inhiere, mientras que el verbo significa a modo de *acción* procedente del sujeto o de *pasión* inherente en el sujeto; por lo que tiene siempre cierta razón de inherencia respecto a un sujeto y se pone siempre *ex parte praedicati* y nunca *ex parte subiecti*. Además, como la acción y pasión son movimiento, y lo propio del movimiento es ser medido por el tiempo, el verbo también consignifica tiempo. De allí que lo propio del verbo es «connotar predicación de otro», de lo que se sigue también «significar *cum tempore*»[3]. Pero el verbo propiamente dicho

---

[1] Según Corominas, "las formas de este verbo castellano [ser] resultan de la fusión de las de dos verbos latinos. La mayor parte proceden del lat. *esse*; pero las demás, incluyendo el futuro, el condicional, los presentes de subjuntivo e imperativo, y las formas impersonales, vienen del lat. *sedere* 'estar sentado', que debilitó en castellano y portugués su sentido hasta convertirse en sinónimo de 'estar' y luego 'ser'" (*Breve dicc. etimológico de la lengua castellana*, Gredos pág. 532). En indicativo presente la 1ª y 3ª personas vienen de *esse*: soy-somos = *sum, sumus*; es- son = *est- sunt*; la 2ª varía: eres-sois ≠ *es-estis*. Los pasados también vienen de *esse*: era-fui = *eram-fui*. Pero el indicativo futuro, el subjuntivo, el mismo infinitivo vendrían de *sedere*, perdiendo la d por suavización: seré-seremos = *se[d]ero-se[d]eremus*; sea-seamos = *sedam-sedamus*; ser = *sedere*.

[2] El órgano de la vista es un sujeto apto a recibir todo color; cuando padece el rojo por la luz que viene de la cosa, conoce que en la cosa inhiere la cualidad de la que participa; de allí que esta especie de cualidades sensibles se digan y entiendan a modo de *passio* o *passibilitas qualitas*, tercera especia del predicamento cualidad.

[3] Cf. In I Perihermeneias expositio, lect. 5.

consignifica tiempo *presente*, mientras que los verbos en tiempo pasado o futuro son *casos* del verbo; porque hacer o padecer *simpliciter* es hacer o padecer *actualmente*, mientras que lo que se dio en el pasado o se dará en el futuro es hacer o padecer *secundum quid*, según cierta relación con lo presente.

El verbo «*est*», entonces, es el verbo por excelencia, porque con él se ha querido significar la *actual inherencia de cualquier quididad* que determina a un sujeto, de manera que todo verbo y predicado puede desdoblarse en el verbo «*est*» más un complemento determinativo[1]. Si hallamos que en Pedro se da el correr, la blancura, la racionalidad, la humanidad, decimos que es hombre, es racional, es blanco y corre o es en carrera; y con esto queremos decir que todas estas formas o quididades inhieren actualmente en Pedro o, dado que todo predicado es pensado a manera de acción o pasión, son como acciones ejercidas o pasiones sufridas actualmente por el sujeto[2].

Dado que «*est*» significa la actual inherencia de cualquier quididad, la pregunta por la quididad de cualquier cosa se expresa adecuadamente diciendo *Quid est*? Y ante toda posible respuesta: *Homo*? *Albus*? se puede responder diciendo: *Est* o *Non est*. Del uso indeterminado del verbo «*est*» en la interrogación, se sigue el uso indeterminado o general en la respuesta, de manera que cuando se afirma que «*Petrus est*» o cualquier cosa «*est*», se quiere significar que actualmente tiene la quididad o forma que le pertenece, sea cual fuere. Pueden distinguirse, por lo tanto, dos usos del verbo «*est*»: *con determinación*: Pedro es hombre, es blanco; o *sin determinación*: Pedro es; pero en ambos usos el verbo «*est*» tiene el mismo significado: *actualis inhaesio omnis formae*.

Es fundamental entender correctamente lo que significa el verbo ser, porque, como se dijo, «un pequeño error en los principios se hace grande en las conclusiones». La metafísica toma como sujeto al ente en cuanto ente, tal como se ofrece desde el comienzo a la inteligencia, y por eso sus últimas conclusiones no deben desmentir las evidencias primeras de las que se partió. En este sentido, es notable cómo Santo Tomás usa exactamente la misma expresión para explicar el primer significado de *esse ut verbum*, en su uso verbal común, evidente *quoad omnes*, que para explicar el último uso metafísico del *esse ut actus*, en cuanto se distingue de la esencia, evidente sólo *quoad sapientissimos*. En el co-

---

[1] In I Periherm. lect. 5, n. 73.

[2] Pedro ejerce el acto de ser hombre, sufre la pasión de ser blanco. Lo que pertenece *per se* al sujeto se piensa más bien como acto ejercido por el sujeto, mientras que lo que le pertenece *per accidens* más bien como pasión sufrida, pues no le viene de sí sino de otro.

mentario al *Perihermeneias*, Santo Tomás explica ciertamente el significado común del verbo ser, y lo hace con las siguientes palabras: "La actualidad, significada principalmente por este verbo «es», es la actualidad común de toda forma – *actualitas omnis formae* –"[1]. Y en la Suma usa la misma expresión, pero esta vez para explicar el *esse ut actus*: "*Esse est actualitas omnis formae vel naturae*"[2]. El sentido de la expresión en ambos casos no es unívoco sino sólo análogo; en el primer caso se dice que el *esse*, en cuanto voz verbal, *significa* la actual inherencia de toda quididad que se predica del sujeto; mientras que en el segundo, se afirma que el *esse*, en cuanto principio actual, *realiza* la actual existencia de toda esencia considerada como principio potencial. Pero si «*esse*» es el nombre propio del último principio actual del ente que precontiene en su virtud la actualidad de toda esencia, es justamente por ser el verbo que precontiene en su significación la actualidad de toda quididad. Y por lo mismo será también el nombre propio de Dios: «El Que Es».

2º *Significado de «ens»*

«Ente» es el participio presente del verbo ser, como perseverante, ardiente y sobresaliente lo son de los verbos perseverar, arder y sobresalir. Esta forma verbal se llama «participio» porque participa de la naturaleza del nombre, tanto sustantivo como adjetivo. El participio puede ser activo o de presente: presidente; o pasivo o de pretérito: presidido. Los verbos, dijimos, significan a modo de acción o pasión; y aunque todos participan del nombre en forma activa y pasiva, habrá participios presentes que son activos por la forma pero pasivos por el significado, como paciente; y habrá también participios pasados que son pasivos por la forma y activos por el sentido, como arrepentido[3]. El participio pasivo significa la acción o movimiento *in factum esse*, y por eso se usa para componer los tiempos perfectos del verbo; mientras que el participio activo la significa *in fieri*, y por eso es de presente.

La acción y pasión, al igual que todo accidente, pueden significarse de cuatro maneras:

- *Ut accidens*, como se dice todo predicado accidental de una substancia: Pedro es blanco; así el verbo conjugado significa la acción como saliendo de la substancia y la pasión inhiriendo en ella: Pedro corre, es flagelado.

---

[1] In I Periherm. lect.5, n. 73.
[2] I, q. 3, a. 4.
[3] Cf. Ragucci, *El habla de mi tierra*, lecc. 66.

- *Ut res in abstracto*, a la manera de una substancia existente por sí, como la cualidad de lo blanco se dice blancura; para ello se utilizan formas nominales derivadas de las verbales: de correr carrera, de vivir vida, de creer creencia.
- *Ut res in concreto*, tomando como sujeto al accidente con la substancia, en cuyo caso se lo puede considerar de dos maneras:
  - *In recto*, como cuando se dice: El negro es un color, pues aunque sólo se considera la quididad del accidente, sin embargo se la piensa como forma en un sujeto; así significan la acción o pasión las formas verbales del infinitivo: El correr es acción, el sufrir es pasión.
  - *In obliquo*, significando cierta substancia en cuanto es sujeto del accidente: El negro corre, que equivale a decir: El que es negro corre; en este sentido es como se usa el participio presente, ya sea como sustantivo: *Currens nuntiavit*, el que corre anunció; o como adjetivo: *Puella currens nuntiavit*.

El participio presente, entonces, implica composición y "equivale a una oración de relativo" (Ragucci): perseverante es «lo que persevera» y *currens* «*id quod currit*». Se distingue del infinitivo en que éste significa la acción no ejercida por algo sino como una substancia (aunque en concreto), y entonces no significa *cum tempore*, mientras que aquél sí la significa como movimiento de un sujeto y consignifica tiempo. Y a su vez se distingue del verbo conjugado por cuanto éste connota predicación de un sujeto y se pone siempre *ex parte praedicati*, mientras que el participio presente incluye al sujeto en su significación y puede ponerse entonces *ex parte subiecti*[1].

Si aplicamos lo dicho al verbo ser, tenemos que «es» significa la actual inherencia de cualquiera quididad en un sujeto, sea substancial: es hombre, es viviente; sea accidental: es blanco, es hijo. El infinitivo «ser» significa la actualidad de toda quididad *ut res in concreto*. El participio activo «ente» significa aquello que actualmente es, es decir, un sujeto que ejerce el ser, connotando la *actualitas* de toda quididad *in obliquo*. Y si queremos significarla *ut res in abstracto*, tenemos la forma nominal «esencia».

3º Significado de «essentia»

«Esencia», decimos, considera lo que significa el verbo ser *ut res in abstracto*. Si decimos que Pedro es hombre, es blanco y es hijo de Jo-

[1] Cfr. In I Periherm. lect. 5.

nás, estamos atribuyendo a Pedro diferentes quididades o formas de ser: *esse homo, esse albus, esse filius*. Pero a todas estas quididades podemos considerarlas en sí mismas, como separadas del sujeto en el que se dan, a la manera de substancias: *humanitas, albedine, filiatio*, significando *aquello que es ser* hombre, blanco, hijo; y se las puede llamar ahora «esencias»: la humanidad es la esencia de hombre, la blancura es la esencia de blanco, la filiación es la esencia de hijo; es decir, la esencia es la actualidad de toda quididad considerada en sí misma, abstraída del sujeto, a modo de substancia.

En griego, la forma nominal abstracta derivada del verbo εἰμί es οὐσία, cuyos diversos significados explica Aristóteles en la *Metafísica* L. 5, c. 8. Pero los latinos carecían del abstracto de *esse*. Cuando Séneca tiene que traducirlo, propone el inusitado término *essentia*, arguyendo que ya ha sido usado por Cicerón y algún otro (Flavio); pero no se había impuesto. Un poco después, Quintiliano (c. 95 d. C) sufre todavía la misma carencia: "Aristóteles estableció como primero entre los diez elementos, acerca del cual parece versar toda cuestión, a la οὐσία, a la que Flavio llama *essentia*; y no le cabe otro nombre latino"[1]. Las controversias trinitarias del s. IV parecen haber contribuido a hacer más común el uso de *essentia*; San Hilario lo explica en una de sus obras y San Agustín lo utiliza como un neologismo ya aceptado: "Y así como nosotros, con nuevo nombre, denominamos *esencia* a aquello que es ser, lo que muchas veces llamamos también *substancia*, así los antiguos, que no tenían estos nombres, en lugar de esencia y substancia lo llamaban *naturaleza*"[2].

Como señala San Agustín, οὐσία no sólo fue traducido por *essentia*, sino también y más por *substantia*, a pesar de que esta palabra corresponde mejor a ὑποκείμενον (*subiectum*). Pero no debe sorprendernos que términos de significado tan amplio se usen con muchos sentidos. El primero de los cuatro sentidos de οὐσία que da Aristóteles en la *Metafísica* (L. 5, c. 8) es lo que entendemos por «substancia primera»: aquello que no se dice *de subiecto*, sino que es último ὑποκείμενον; pero no es difícil comprender que, por ejemplo, si hubiera cosas que «pueden» por sí mismas y otras que «pueden» por otro, llamemos «potencias» sólo a las primeras; de la misma manera conviene llamar «-sencias» a las cosas que son por sí para distinguirlas de las que son por otro (los accidentes)[3]. Al explicar el cuarto sentido de οὐσία, Aristóteles da como una definición

---

[1] Quintiliano, *De institutione oratoria*, III, 6.

[2] S. Agustín, *De moribus Manicheorum*, II, 2, 2.

[3] Como de poder potencia y de vivir vivencia, de ser tendríamos «sencia»; «esencia» ha perdido para nosotros la amplitud de significado propia del abstracto del verbo ser.

del término con la expresión: «*quod quid erat esse*», y lo declara equivalente a "aquello cuya razón es la definición", es decir, a la «quididad».

Para precisar los conceptos, señalemos que entre las nociones originales de *quididad* y *esencia* hay apenas una diferencia de enfoque mental, por cuanto *esencia* implica una consideración en abstracción que *quididad* no supone. La quididad de hombre es aquello que el hombre propiamente es: «*quod quid est*», considerada *in concretione* tal como se conoce en Pedro y se predica de él: «Pedro es hombre» (es un sujeto humano); en cambio la esencia de hombre es *aquello que es el ser* hombre: «*quod quid est esse*», es decir, la misma quididad pero considerada *in abstractione*, como separada del sujeto en que se da: «la humanidad de Pedro». La quididad, entonces, se entiende a manera de todo y la esencia a manera de principio o parte; porque la quididad se da para responder a la pregunta: *Quid est Petrus?* mientras que la esencia responde más bien a la pregunta: *Propter quid Petrus est homo?* De allí que la quididad se predique de Pedro: «Pedro es hombre», pero la esencia no, pues la parte no se puede predicar del todo: «Pedro no es humanidad»; aunque hombre y humanidad significan la misma *ratio* y reciben la misma definición.

II. El ente es lo primero conocido

Hemos intentado definir el significado del verbo «*esse*» y sus derivados «*ens*» y «*essentia*», notando la universalidad de su significación y la multitud de sentidos que pueden tomar. Pasemos ahora a considerar las nociones o conceptos significados y las respectivas realidades que por éstos conocemos, asunto de mayor dificultad. Ante todo debemos determinar cuál es la noción primera y originaria significada por estos vocablos, de la que derivan todos los demás sentidos posibles. Por esta investigación llegaremos – de la mano de Santo Tomás – a una conclusión de la mayor importancia: la noción original, significada especialmente por el participio presente «ente», es *lo primero conocido* por nuestro intelecto; y es, por consiguiente, su objeto propio y formal, bajo el cual conoce todo lo que conoce.

Para hallar el origen debemos remontar la corriente, lo que haremos en dos pasos: remontar el discurso inteligible hacia lo más general; considerar cómo brota de lo sensible por la abstracción [1].

---

[1] I, q. 85, a. 3: "In cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit... Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit". Como vamos de atrás para adelante, consideramos primero lo segundo y luego lo primero.

1º *La primera noción es universal*

Si consideramos cómo progresa nuestro conocimiento de las cosas, es evidente que, "tanto según el sentido como según el intelecto, el conocimiento más común es anterior al conocimiento menos común"[1]. Según el sentido, vemos primero las cosas de manera general y luego miramos parte por parte, alcanzando primero un conocimiento confuso del todo integral y distinguiendo luego sus partes. Algo análogo ocurre en el orden inteligible; conocemos primero los aspectos quiditativos más generales de manera confusa y poco a poco vamos distinguiendo diferencias que nos permiten definir más exactamente la naturaleza de cada cosa particular. Porque es propio de nuestro intelecto discursivo ir de la potencia al acto, del conocimiento confuso del *todo universal* al conocimiento claro y distinto de sus *partes subjetivas*[2].

Vimos que el verbo «ser» significa toda quididad atribuible a un sujeto; pero así como significa los predicados más particulares, significa antes los más universales, que contienen a aquellos como en potencia. Aún el género más universal, la substancia, es también significado por el verbo ser: «Pedro *es* substancia»; «la piedra también *lo es*». Por eso dijimos que el verbo ser, cuando se predica sin determinación, abarca en su significación la actual pertenencia de *toda* quididad o forma.

2º *La primera noción es compuesta*

Si ahora consideramos que la primera noción se alcanza por abstracción del conocimiento sensible, a lo dicho hay que agregar que la primera noción implica cierta composición. Porque los sentidos no perciben las cualidades sensibles existiendo en la misma cosa sentida, sino en cuanto son causadas por la cosa sentida en los órganos sensibles, aptos para ser actualizados por las diversas cualidades pasibles; de manera que el conocimiento sensible no es inmediato con inmediatez suposital – como está inmediatamente presente el supósito en el accidente propio – sino con inmediatez causal – como está inmediatamente presente la causa en el efecto –. Los sentidos, entonces, conocen los sensibles como referidos a «aquello» (el supósito o sujeto que cambia el es-

---

[1] I, q. 85, a. 3.

[2] G. Manser OP, *La esencia del tomismo*, p. 290: "Todo devenir de nuestro humano conocimiento es una «progresión gradual de lo más imperfecto a lo más perfecto, de lo más común a lo menos común». ¿Cómo llegó Santo Tomás a este principio fundamental para toda su teoría del conocimiento? La respuesta es fácil: por medio del irresistible poder de los *hechos de experiencia*".

tado de pasividad de los órganos y que es necesariamente algo otro que los órganos, porque está en acto respecto a aquello a que los órganos están en potencia) «que se siente» (de quien son las cualidades pasibles percibidas). Cuando la primera percepción sensible ofrece su dato a la luz del intelecto agente, éste abstrae e imprime en el intelecto posible la primera concepción, que es lo único inteligente que puede concebirse ante un dato tan breve: «*algo que es*», es decir, «he aquí *algo* [= aquello que se siente] *que es* actualmente de alguna manera». La especie concebida es necesariamente simple, simplicísima, porque es efecto de la primera actividad del intelecto agente sobre la perfecta pasividad del intelecto posible, y conviene significarla con el verbo ser, por cuanto lo concebido no es otra cosa que la actualidad de una quididad o forma indeterminada. Pero decimos que lo primero conocido es en cierto modo compuesto, porque lo concebido no deja de tener la referencia al sujeto – a «aquello [que se siente]» – que tiene el conocimiento sensible de donde se abstrae.

Dada entonces nuestra manera de conocer por los sentidos, como las únicas cosas con entidad completa que se presentan a nuestra experiencia son substancias compuestas de un sujeto material indeterminado y de diversas formas determinativas, para referirnos a algo completo subsistente utilizamos nombres *concretos*, que se entienden como compuestos de *subiectum cum quiditate* [1]; mientras que si queremos significar algo simple, usamos nombres abstractos, que se entienden no como algo subsistente sino *ut «quo» aliquid est* [2]. De allí que la denominación adecuada del *primum cognitum*, que puede como definirse por una expresión compuesta del pronombre demostrativo «*id*» para significar el sujeto, y el verbo «*est*» para significar la actual pertenencia de una quididad indeterminada: «*id quod est*», conviene que se tome de alguna de las

---

[1] I, q. 13, a. 1, 3 obj et ad 3: "Nomina significant substantiam cum qualitate... Significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit".

[2] I, q. 13, a. 1 ad 2: "Quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quae Deo attribuimus, hoc modo significant, *secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis*, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est, inde est quod *omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album*. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam".

tres formas sustantivadas del verbo ser. Debemos descartar «esencia» porque significa la quididad en abstracción del sujeto; tampoco conviene la forma del infinitivo «ser», porque aunque significa *in concreto*, se refiere *in recto* a la quididad misma y no al sujeto que la tiene y ejerce, por lo que no abarca al *primum cognitum* en su composición original. La forma verbal adecuada es la del participio presente «ente», que significa *in recto* al sujeto e *in obliquo* la quididad, en cuanto que pertenece y es ejercida por el sujeto: el ente es *lo que es* o está siendo[1].

3º La primera noción es evidentísima

El ente es el objeto propio del intelecto. El *primum cognitum* de una potencia cognoscitiva es su objeto propio y formal[2], bajo el cual conoce todo lo que conoce, de manera que no puede llegar más allá de lo que le ofrece su objeto propio; de allí la importancia de determinar con precisión qué es aquello que el intelecto conoce primeramente[3]. El objeto propio del oído es el sonido, y si el oído puede sentir el espacio, el movimiento y el tiempo, es sólo en la medida en que el sonido lo permite. Mas "el objeto propio del intelecto es el ente, siendo entonces el inteligible primero, como el sonido es el audible primero"[4]; pudiendo el intelecto conocer todo y sólo aquello que está virtualmente contenido en el ente, y en la manera como este primer conocimiento se lo ofrece[5].

El ente es evidentísimo. El ente, en cuanto objeto propio y primero del intelecto, es la noción más evidente, de cuya claridad participa todo otro conocimiento que el intelecto pudiera alcanzar[6]. Dada la importancia de este principio, considerémoslo en sí mismo, en relación a su causa, en relación a los otros conocimientos y por comparación con las substancias separadas.

---

[1] I, q. 5, a. 2: "Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu".

[2] I, q. 85, a. 8: "Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum".

[3] I, q. 1, a. 7: "Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus". II-II, q. 1, a.3: "Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti, sicut color videri non potest nisi per lucem".

[4] I, q. 5, a. 2: "Ens est proprium obiectum intellectus et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile".

[5] I-II, q. 94, a. 2: "Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit".

[6] De Verit. q. 1, a. 1: "Illud autem quod primo intellectus concipit *quasi notissimum*, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens".

o *En sí*. Ante cualquier percepción sensible, lo primero de lo que estamos ciertos y seguros, sin que deje lugar a dudas, es que estamos en presencia de «algo que es». Luego podrá considerarse mejor qué es lo que se presenta, pero del contacto de nuestros sentidos con la realidad concebimos con toda claridad que hay un «ente».

o *En cuanto a la causa*. El primer efecto de una causa, si no es impedido por indisposición de la materia, es perfectamente proporcionado al acto por el que la causa inmediatamente actúa[1]; pues bien, así como el primer golpe de cincel no deja como huella la forma final del Moisés sino la perfecta forma de su filo, multiplicada la cual se formará la escultura; así también, la primera especie impresa por el intelecto agente, por la cual se concibe el ente, guarda una plena y perfecta proporcionalidad con su causa; de manera tal que todo lo que es *virtualmente entendible* por el intelecto agente, queda *virtualmente entendido* en el concepto de ente. El intelecto agente es una virtud inmaterial activa, a manera de luz intelectual, capaz de hacer inteligible en acto todo lo que está en potencia de ser entendido en los fantasmas sensibles; no tiene en sí mismo determinadamente todos los inteligibles, porque entonces no necesitaría de los sentidos para conocer, pero sí los tiene virtualmente; a la manera como la luz blanca tiene la perfección de todos los colores de manera indistinta, siendo necesario la refracción sobre diferentes superficies para actualizarlos[2]. El *primum cognitum*, por lo tanto, en perfecta proporción con su causa, tiene virtual pero no determinadamente entendido todo conocimiento al que puede abrirse el intelecto posible; a la manera como la célula madre inicial contiene toda la virtud del generante para hacer por divisiones sucesivas otro organismo semejante[3]; o como una transparencia perfectamente blanca refracta la luz de la fuente en toda su pureza y virtualidad.

---

[1] In I Sent. d. 3, q. 4, a. 2: "Effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae".

[2] In III De anima, lect. 10, n. 739: "Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia ut faciens ad factum, ut Philosophus hic dicit, sed ut existens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu. Sic enim et lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum".

[3] De Ver. q. 11, a. 1: "Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus".

○ *En cuanto a los demás conceptos*. De lo dicho se sigue que el ente no sólo sea lo primero conocido, sino que también es, en cierto modo, todo lo conocido, pues todo lo demás se conoce por él y en él, como determinación suya. Todos los demás conceptos, ya sean predicamentales o trascendentales, se alcanzan como modalidades y determinaciones del concepto de ente; la substancia no es sino «*aquello que es* en sí», lo uno «*aquello que es* indiviso», y así todo concepto. El primer principio o primera composición en el orden de la segunda operación del intelecto, que es a los demás principios y proposiciones lo que el ente a los demás conceptos: evidentísimo y fundamento de la evidencia de los demás[1], no se alcanza sino explicitando la composición que está implícita en el concepto de ente: «*id est*», «aquello es [y no puede no ser]». Volviendo entonces a la comparación con la luz, todos los demás conceptos son como transparencias que sólo pueden verse si se contrastan con la primera transparencia blanca, que es la única inmediatamente iluminada[2]. Por eso dijimos que el ente no es sólo el objeto primero y propio del intelecto: *id quod cognoscitur primo et proprie*, sino también el objeto formal bajo el cual conoce todo lo que conoce: *id per quo vel sub quo cognoscitur omnia*[3].

○ *Por comparación con las substancias separadas*. El *primum cognitum* de las substancias separadas es su propia esencia; de manera que, así como el objeto propio y proporcionado a la luz intelectual de Dios y de los ángeles, por el cual y en el cual conocen todo lo que conocen, son sus propias esencias; así es para el hombre el concepto de ente.

III. El ente es una noción análoga

La noción de ente que alcanzamos ante la primera percepción sensible es *clarísima* en cuanto declara la actual existencia de algo, pero con-

---

[1] Cf. In IV Metaph. lect. 6.

[2] Hablamos de *transparencias* porque si comparamos el concepto de ente con una pantalla blanca en la que se puede ver toda diapositiva, no hay que comparar el intelecto posible con un proyector que ilumina primero la diapositiva y después la pantalla, sino con un visor que ve las diapositivas en el fondo blanco translúcido iluminado de atrás por la luz del sol (= intelecto agente). La *transparencia* sugiere además que la cosa conocida no está en la mente sino más allá.

[3] Contra gent. II c. 83: "Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse *id sub quo comprehenduntur omnia* ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens".

fusísima en cuanto no distingue el modo como ese algo es; la posterior multiplicación y diversificación de la experiencia sensible, permite al intelecto ir distinguiendo lo que en este primer acto se halla en confusión, hasta alcanzar la ciencia completa[1]. Consideremos entonces, desde el punto de vista genético que hemos adoptado al considerar el *primum cognitum*, las distinciones fundamentales que permiten precisar el conocimiento de lo que es.

1º Ente y cosa

Las primeras distinciones que la inteligencia halla en la consideración del ente, no consisten en una especificación que restringe la significación del ente a modos menos universales, sino en la explicitación de aspectos propios del ente considerado en toda su universalidad. Estas distinciones dan origen a las denominaciones «trascendentales», que no se refieren a nuevas abstracciones sino a ciertos aspectos del *primum cognitum* que no están expresados por el nombre «ente»[2]. El primer aspecto trascendental que puede distinguirse al considerar el ente en sí mismo de modo afirmativo, está convenientemente significado por el término «*res*», «cosa».

El término «*res*» deriva del verbo deponente *reor, reris, ratus sum, reri*, que significa primitivamente contar, calcular y de allí opinar, pensar[3]. La «*res*» es algo *ratum*, es decir, algo determinado, fijo y firme en su modo de ser; de allí que signifique primeramente todo lo que es en cuanto que tiene un modo de ser determinado, una quididad o esencia; y como por tener una quididad cada cosa puede conocerse y distinguir-

---

[1] I, q. 85, a. 3: "Intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res *indistincte sub quadam confusione*: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia".

[2] De Ver. q. 1, a. 1: "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens... Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto... sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, *in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis... Alio modo ita quod modus expressus sit *modus generalis consequens omne ens*".

[3] Aunque también podría venir del verbo griego ῥέζω, que significa hacer, obrar. R. de Miguel da como posibles ambas etimologías en su *Diccionario*.

se de toda otra, «*res*» significa en segundo lugar todo lo que puede ser pensado[1]. La palabra «cosa», que traduce el término latino *res*, viene etimológicamente de *causa*, que ya en el s. IV adquirió un significado general semejante a *res*: asunto o cuestión (como se dicen «causas» los asuntos jurídicos), esencia o quididad (en el sentido de *propter quid aliquid est*)[2]. En griego no hay una palabra estrictamente equivalente a *res*; la que más se le ajusta es πρᾶγμα, que significa primeramente aquello que se hace, de donde: lo hecho, asunto, cosa.

Después de entender que hay *algo que es*, ante la multiplicación de las percepciones sensibles, el intelecto comprende mejor que *lo que es* está diversificado y es determinable, que cada ente es «algo que es *de algún modo*». Esto se expresa diciendo que el ente es una «cosa». «*Res*», entonces, difiere de «*ens*» no porque abstraiga un nuevo dato de lo que se presenta al intelecto, sino porque significa un aspecto no explicitado por el participio *ens*: «ente» se refiere a la actual existencia de algo, y «cosa» se refiere a que ese algo existe con una quididad determinada[3].

Vemos, pues, que de todo aquello que se dice *ente* puede decirse *cosa* y de lo que se dice *cosa* puede decirse *ente*; pero es claro que, aunque sean nociones tan próximas, «*res*» no podría constituir *lo primero conocido* en cuanto tal, porque la noción de límite y diversidad que destaca no puede ser alcanzada sin cierta maduración de la experiencia sensible, después de comparar cómo «ente» se refiere a múltiples sujetos numérica y quiditativamente distintos[4]. El *primum cognitum* es el úni-

---

[1] In II Sent. d. 37, q. 1, a. 1: "Nomen rei dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse; ut dicit Avicenna distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen rei, ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a reor reris dicitur: et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator in 4 Metaph".

[2] Cf. Dicc. etim. de Corominas. El término francés *chose* tiene el mismo origen; en cambio las lenguas sajonas han preferido el sentido relacionado con el verbo «pensar»: *thing – think* (inglés) y *ding – denken* (alemán).

[3] In I Sent. d. 25, q. 1, a. 4: "Hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura".

[4] Ante la primera sensación en el seno materno, el espíritu entiende que hay algo que es, componiendo la especie simple abstraída con el sujeto sensible que se le presenta. Pero ante nuevas sensaciones (que en el claustro materno se suceden suavemente), el espíri-

co concepto que se impone por propia evidencia mientras que todos los demás nacen de cierta comparación, *ex collatione*[1].

Al hallar que el ente es una cosa con un modo de ser a determinar, se pone de manifiesto la confusión que padece la primera noción, y en el intelecto aparece, entonces, el primer interrogante que abre las puertas de la ciencia: ¿Qué cosa es el ente? *Quid est «id quod est»?* La *prima quaestio* no es acerca de la existencia: *An sit?*, porque la actual existencia del ente es la primera evidencia, el *primum cognitum*; sino que la primera cuestión es acerca de la quididad o esencia. Y así como el ente, *primum cognitum*, es ya el *subiectum* de la ciencia universal, la *prima quaestio* es ya también la que nos introduce en la metafísica, porque no se está preguntando qué es este o aquel ente, sino universalmente qué es lo que propiamente es[2]. Pero las primeras respuestas van a poner de manifiesto que el camino a la ciencia perfecta no es simple, porque mostrarán que el ente no es una noción unívoca sino análoga.

2º *Ente substancial y accidental*

La respuesta primera e inmediata a la *prima quaestio* permite alcanzar la primera noción clara y *distinta* (a diferencia del ente, que es noción clara y confusa, es decir, indistinta). Al decir más arriba que la primera noción es compuesta, señalamos que el dato primero de los

---

tu no entiende sino lo mismo, pero compuesto ahora con otros sujetos, comenzando a ejercer la universalidad de su concepto. Después que la cogitativa, ayudada de la memoria, alcance a distinguir dos estados sensibles como ciertamente diferentes, por ejemplo los correspondientes al sueño y vigilia de la madre (que tantos cambios traen en ese pequeño mundo), el intelecto va a poder hacer su primera comparación: está «lo que es» de un modo y «lo que es» de otro, hay cosa y cosa – como en toda comparación, hay algo común (ser actualmente) y algo distinto (el modo de ser) –. Queda así claro que la universalidad del ente pertenece sólo al espíritu, pues en la realidad el ente está limitado y diversificado, pues lo que es de un modo termina ante lo que es de otro: cada cosa necesita entonces ser delimitada o determinada.

[1] *Collatio* que, como decimos en la nota anterior, ya se inicia en la cogitativa: "Experimentum enim est *ex collatione* plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis [*est collativa*] intentionum universalium" (In I Metaph. lect. 1, n. 15).

[2] El Corazón Inmaculado de María, al despertar ante la primera sensación en el pacífico claustro de Santa Ana, movido por el Espíritu Santo, supo referir su primera concepción al primer origen de todo lo que es: a Dios, despertándose así al amor. Si es posible afirmar, con los mejores mariólogos, que la Virgen conoció y amó a Dios desde el primer instante de su concepción inmaculada, es justamente porque el *primum cognitum* no es otro que el concepto que últimamente la sabiduría termina refiriendo a Dios. Lo que la sabiduría racional puede hacer tras las largas vías de la demostración, la Santísima Virgen lo hizo inmediatamente por la Sabiduría que es Don.

sentidos viene referido a un sujeto sensible: los ojos ven *algo* coloreado, los oídos oyen *algo* que suena, los dedos tocan *algo* frío; porque los mismos órganos sensibles reciben las especies sensibles como sujetos que participan de las formas que un sujeto sensible externo tiene. Por eso, apenas se plantea la cuestión de saber qué es lo que propiamente es, el intelecto responde que lo que propiamente es, evidentemente no es el color, ni el sonido, ni la frialdad, sino el sujeto que está debajo de todo ello; porque así como lo coloreado, sonoro y frío en sí es el sujeto, así también y más todavía, el sujeto es lo que es en sí actualmente.

Esta distinción y discernimiento se alcanza, como todos, por cierta comparación; porque al considerar el intelecto los datos de los diversos sentidos y las múltiples sensaciones que se suceden en cada uno, halla que, si bien en cada caso siente distinto, sin embargo siempre entiende lo mismo: *id quod est*.

Es un discernimiento que estrecha y precisa lo que se entiende por «ente», pues comprueba que desde el inicio la noción se refería a lo que existe actualmente por debajo de lo que se siente. No hay propiamente un cambio de objeto respecto a lo primero conocido, sino sólo reducción de la confusión inicial: lo que propiamente es, es el sujeto que es «en sí», y no los múltiples aspectos por los que lo sentimos.

Pero una vez hecha la precisión: ente propiamente es el sujeto, se plantea una segunda cuestión: ¿qué decir entonces de los aspectos por los que el ente se nos manifiesta? porque evidentemente el intelecto puede proponérselos como *nuevo objeto* de su consideración. Al responder a este asunto es cuando se pone de manifiesto algo muy importante: que el ente es noción *análoga*. Porque el intelecto, dijimos, es hombre de una sola palabra, que sólo sabe decir el ente; por eso, al preguntarse por los aspectos sensibles del ente, se encuentra en la necesidad de decir que son y no son entes: que no son entes propiamente porque no son algo en sí sino algo *del ente*, que es el sujeto; pero como los aspectos están allí actualmente, hay que resignarse a decir que algo son, siendo entes en otro modo menos propio, «no en sí, sino en otro», en el sujeto. Hasta entonces no había habido diversidad en aquello conocido; se halló que el ente era cosa en cuanto tenía un modo de ser, y que ente y cosa era propiamente el sujeto. Recién ahora se halla la necesidad de referir ente y cosa a otros objetos que no lo son de modo propio y se entienden bajo estas nociones sólo por referencia y participación al objeto primero y principal, que es el sujeto.

A aquello que es en sí y se dice propiamente ente, se lo ha llamado «substancia», mientras que a los aspectos que no son en sí sino en otro, en la substancia, se los ha llamado «accidentes». Los nombres referidos

a lo que es en sí llevan siempre el prefijo *sub-* porque el intelecto conoce por los sentidos, descubriendo la realidad siempre *por debajo* de los aspectos sensibles; y se les agrega un término que indique de alguna manera cómo se sostiene a sí mismo y es fundamento de los accidentes. Así se dice del ente en sentido propio que es «sujeto», «substancia», «subsistencia», «supósito». *Sujeto* porque subyace a todo atributo con que se lo revista; *substancia* porque está de pie (*stat*) debajo de los accidentes que se asientan en ella; *subsistencia* porque existe en sí misma sosteniendo lo que existe en ella; *supósito* porque está puesto como fundamento de todo lo que es en él. «Accidente», por el contrario, viene de *ad cadere* y significa lo que recae en otro, lo que sobreviene secundariamente, lo que ocurre en algo que ya existe.

Advertencia. Estas distinciones y las que siguen, son *primeras*, es decir, evidentes *quoad omnes* desde los albores de la vida, pues no necesitan mucha reflexión sobre la experiencia sensible para establecerse. Sin embargo, aunque el *primum cognitum* es abstraído por todos desde el inicio en su simple universalidad – tanto en su modo confuso primerísimo: «ente», como en su primer modo distinto: «substancia» –, es claro que la mayoría de los hombres no llega a darles nombre ni reflexionar sobre estos conceptos tan universales, porque viven vueltos a lo particular, que es más necesario para la vida práctica que lleva la mayoría. Adviértase también que estas distinciones claras en el orden del conocimiento, plantean problemas difíciles en el orden de las cosas, que sólo puede resolver la reflexión filosófica. La distinción conceptual entre substancia y accidente es evidente *quoad pueros*, pero cómo se distingan en la realidad de las cosas, se hará evidente sólo *quoad sapientes senes*. Y lo mismo hay que decir de las siguientes distinciones.

3º Ente per se y per accidens

A los avatares de la noción de ente, le siguen necesariamente los de *esencia*, que no es más que el abstracto del mismo verbo del que *ente* es participio presente. Aunque esencia, dijimos, podría usarse para significar lo mismo que ente, sin embargo, dado que se entiende en abstracción del sujeto, más que al ente completo se refiere mejor a la quididad simple que se atribuye al sujeto; es decir, a aquello *por lo cual* el ente es lo que es. Como habíamos señalado, esencia se entiende más propiamente a modo de principio o parte que a modo del todo compuesto.

Pues bien, así como ente propiamente sólo es la substancia y no los accidentes, así también esencia propiamente tiene la substancia y no los accidentes; porque la esencia dice en abstracto lo que el ente es, y aun-

que el sujeto sea coloreado, sonoro y frío, no puede decirse que estos aspectos accidentales son aquello por lo cual el sujeto es lo que es, no son la esencia ni constituyen parte de la esencia. Para poder tomar a los accidentes a manera de entes, hay que considerarlos en abstracción del sujeto, a manera de substancias, impidiendo mentalmente la referencia al sujeto sensible; no debemos considerar la substancia coloreada, sonora y fría, sino el color, el sonido y la frialdad que hacen tal la substancia. Entonces sí se puede hablar de esencia de los accidentes, aquello *por lo cual* el color y el sonido son tales accidentes.

Teniendo esto en cuenta, podemos decir que «substancia» es el ente al que le conviene ser en sí y no en otro por su esencia: es ente en sí *per essentiam*; y «accidente» es el ente al que le compete no ser en sí sino en otro por su esencia: es ente en otro *per essentiam*. La preposición «*per*» designa relación de principio o causa, en este caso de causa formal; y como la esencia es algo intrínseco al ente, cabe decir que tanto la substancia como el accidente son entes «*per se*»: la substancia es *per se* (por su esencia) ente en sí y el accidente es *per se* (por su esencia) ente en otro.

Pero si, después de haber distinguido substancia y accidente, el intelecto vuelve a tomar como objeto la substancia en cuanto revestida o informada por el accidente: lo coloreado, sonoro o frío, significando *in recto* la substancia *con* el accidente; no podrá decir que la substancia sea coloreada *per se*, sino que lo es *per accidens*, porque no es coloreada por su propia esencia y modo de ser, sino por una formalidad accidental. La substancia con el accidente es *tercer objeto* del intelecto, y no puede dejar de decirse de esto que también es ente: «algo que es»; pero no puede decirse que sea ente del mismo modo: no es ente *per se*, por propia e intrínseca esencia; sino que es ente *per accidens*, con un modo de ser compuesto de partes conceptualmente separables. No hay que confundir, entonces, el ente accidental, que es ente *per se*, con el ente *per accidens*, compuesto de substancia y accidente.

4º Ente en acto y en potencia

La noción de ente significa propia y primeramente «algo que *actualmente* es»; pero la experiencia del cambio lleva pronto al intelecto a distinguir bajo el ente un modo nuevo: «algo que *puede* ser». Al observar que lo tibio pasa a frío y lo frío a tibio, y al repetirse muchas veces estos cambios, la inteligencia comprende que lo que es actualmente frío puede ser tibio y que lo que es actualmente tibio puede ser frío, distinguiendo «lo que es *en acto*» de «lo que es *en posibilidad*». Y como el intelecto no puede conocer nada sino como modalidad de su único concepto

formal, el ente, se bautizó al neonato con el nombre de «ente en potencia», para distinguirlo del ente en acepción primera o «ente en acto».

Tanto «*potentia*» como «*possibilitas*» derivan del verbo *possum*, compuesto por *potis* + *esse*: que puede ser. *Potis* (que puede) viene probablemente de la preposición dórica ποτί, equivalente a πρός = *iuxta, prope*: *puede* el que está *cerca* de ser o de hacer. *Potentia* es el sustantivo abstracto de *possum*: la esencia de poder ser; mientras que *possibilitas* se compone de *posse* + *habilitas*: capacidad de poder ser[1]. El significado primero de «potencia» es activo: poderío, autoridad, fuerza; y está bien que así sea, porque el ente aparece con autoridad ante el intelecto, pues impone su forma a los sentidos, ya que percibimos lo frío porque enfría el órgano del tacto; por lo tanto, el *poder ser* supone cierta fuerza capaz de constituir al ente en la actualidad.

«*Actus*», en cambio, es el participio pasivo de *ago, agere*, que viene a su vez del griego ἄγω, que significa llevar, conducir (pedagogía es el arte de conducir, educir o educar – *ex ducere* – a los niños). *Agere* significa en primer lugar: poner en movimiento, llevar, conducir; y de allí: hacer, en cuanto que lo hecho ha sido llevado a su término. El «ente en acto» es el ente llevado a su plenitud y acabamiento.

Los nombres elegidos parecen contradecir la primacía que atribuimos al ente en acto; pues «potencia» tiene significado activo y «acto» pasivo; y parece ser primero la semilla o ente en potencia y segundo el árbol o ente en acto. Pero esto tiene sentido porque el ente irrumpe en el intelecto humano sacándolo del sueño de no conocer a la vigilia del conocimiento, constituyéndose así en causa perpetua de admiración; por eso, aunque evidentemente no se puede concebir la posibilidad de ser sin tener primero el concepto de ente, una vez entendida la distinción, el *primum cognitum* se comprende como acabamiento de una anterior potencia de ser conocido[2].

---

[1] *Possibilitas* es término latino posterior a la época clásica que padece cierta redundancia: capacidad de ser capaz, pues *habilitas* y *potentia* tienen significados semejantes.

[2] La investigación del hecho que el ente sensible nos aparece como *actuado*, terminará en el descubrimiento de la Causa Primera; porque si bien «ser conocido» no implica ningún perfeccionamiento del objeto, «ser sentido» sí, porque supone la difusión causal de las formas accidentales en los órganos de los sentidos. El «ser sentido» es, entonces, un acabamiento o *actuación* real de la cosa, que pone al descubierto la composición real de materia y forma, y lleva finalmente a descubrir la finitud de la substancia sensible. En los ángeles, en cambio, el conocimiento del ente no es causa de admiración, pues son creados con ciencia perfecta y en acto de conocer; en ellos hubo novedad sólo en el orden sobrenatural, al descubrir el rostro de Dios por la visión beatífica. La visión beatífica, como todo conocimiento puramente intelectual, no implica modificación del objeto sino sólo de la potencia cognoscitiva.

5º *Ente real y de razón*

La experiencia de la diversidad que permitió al intelecto entender al ente como cosa, de la multiplicidad de aspectos que llevó a distinguir entre substancia y accidentes, la experiencia del cambio que hizo concebir el ente en potencia, dan lugar a que el intelecto conciba el modo más débil de decir «ente»: el «ente de razón». Porque el intelecto comprende con evidencia que si el ente es tibio no es frío, y si es frío no es tibio; que el ente puede ser blanco, pero puede no serlo; que si el ente es una cosa, no es otra; en síntesis, el intelecto descubre la necesidad de *negar* que alguna esencia o quididad pertenezca actualmente al sujeto. Pero el intelecto, dijimos, no refiere nada al sujeto sino bajo la formalidad de «ente», que es su objeto formal. Por lo tanto, aún la negación es entendida como un modo de ser: al decir que el sujeto no es blanco, se está entendiendo que es no blanco; tenemos, entonces, un nuevo modo de ser: «id quod est *non tale*», al que conviene llamarlo «*ens rationis* [*tantum*]», porque en sí no tiene entidad real, sino sólo en cuanto conocido por la razón [1].

Advertencia. El ente de razón puede ser relación o negación, y la negación puede ser absoluta o negación en un sujeto, es decir, privación [2]. Ahora bien, el primer modo bajo el cual se concibe el *ens rationis* es la negación, y no la negación absoluta sino la privación; porque así como el ente real se concibe primeramente como compuesto de quididad en el sujeto, no alcanzando a concebir el ente simple sino secundariamente por abstracción; así también el ente de razón se concibe primeramente como negación de quididad *en un sujeto*, mientras que la noción de «no ente» absoluto supone negación de la quididad abstracta. Por eso se equivocan los que dicen que, apenas concebido el ente, el intelecto ya concibe inmediatamente el no ente como sombra de la primera luz. Esto supone que la noción de nada absoluta sería anterior y más evidente que las nociones de cosa, uno y substancia, cuando en verdad es un concepto nada fácil de adquirir; la sombra sólo puede distinguirse en un marco de luz.

---

[1] I, q. 16, a. 3 ad 2: "Non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile... non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione". In IV Metaph. lect. 4, n. 574: "Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur".

[2] De Verit. q. 21, a. 1: "Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio". In V Metaph. lect. 14, n. 964: "Quod autem privatio possit significari ut habitus, et ut aliquid habitum, ex hoc contingit, quod ens aequivoce dicitur. Et secundum unum modum et privatio et negatio dicitur ens".

6º El ente se dice de muchas maneras

Podemos ahora concluir diciendo con Aristóteles: "El ente se dice de muchos modos, aunque en orden a algo uno y a cierta naturaleza única, y no equívocamente"[1]. Ahora bien, puede decirse lo mismo de muchos de varias maneras:

- *secundum rationem omnino eamdem*, como cuando se dice animal del caballo y del perro, a lo que se llama predicación «unívoca»;
- *secundum rationes omnino diversas*, como cuando se dice osa de la constelación y del animal, a lo que se llama predicación «equívoca»;
- *secundum rationes partim diversas et partim non diversas*, a lo que se llama predicación «análoga», es decir, *proporcional*. De esta última manera es como se predica el ente.

Las razones según las cuales se predica el ente son en parte las mismas porque se refieren a algo uno, pero son en parte diversas porque se refieren según diversas relaciones (*habitudines*). Hay muchas maneras como un mismo nombre puede decirse de muchos analógicamente por comparación *ad unum*:

- *Sicut ad finem*, como la salud se dice de la dieta en cuanto la conserva, de la medicina en cuanto la rehace, de la orina en cuanto la significa, pero se dice del animal como razón propia suya, en cuanto es receptivo de la salud; todo lo saludable se dice entonces en orden a la única y misma salud del animal como a su fin.
- *Sicut ad efficiens*, como médico se dice propiamente del que posee el arte de la medicina, pero también se dice de los remedios, de los instrumentos, del edificio, en cuanto se ordenan al arte médico como a principio eficiente.

Si consideramos los modos como se dice el ente, vemos que todos se dicen por respecto *ad unum primum*, pero la relación a eso uno no es *sicut ad finem*, ni *sicut ad efficiens*, sino *sicut ad subiectum*. Ente significa *id quod est*, un sujeto que es actualmente de algún modo; pero lo que propiamente es, es la substancia, por lo que sólo la substancia es ente *principaliter et prius*. Los accidentes se dicen entes no porque lo sean propiamente, sino porque son algo *del ente*, que es la substancia, a

[1] Metafísica, libro IV, c. 2, 1003 a 33: "Ens autem multis quidem dicitur modis; sed ad unum et ad unam naturam aliquam et non aequivoce". Cf. In IV Metaph. lect. 1 para todo lo que sigue.

la que se refieren como a su sujeto; y sólo se entienden como entes y esencias en cuanto se los considera a la manera de substancias, en abstracto. El ente *per accidens* se entiende también como tal en la medida en que se refiere al sujeto substancial. El ente en potencia se dice ente en cuanto puede ser substancia o accidente (que a su vez se refiere a la substancia). Se habla, por último, de ente de razón en cuanto se piensa a la manera del ente real, referido siempre a la substancia como al sujeto último. Aun cuando el intelecto humano pueda elevarse a la consideración del Ente divino simplicísimo, no podrá dejar de entenderlo por comparación y analogía con la substancia compuesta; porque, como dijimos, el *primum cognitum* abstraído de la experiencia sensible implica la composición de un sujeto con una esencia o modo de ser.

Todas las maneras como se dice «ente» pueden reducirse a los primeros modos considerados, clasificados en la siguiente tabla. Todas las cosas que tienen ser por sí mismas, las substancias, se dicen ente *principaliter et prius*; las propiedades de las substancias, sus potencias y acciones, sus cualidades, relaciones, etc. se reducen a alguno de los géneros de accidentes; las generaciones y corrupciones, así como todos los movimientos, son entes imperfectos que se reducen a una mezcla de ente en acto y en potencia; las mismas privaciones, negaciones y muchas relaciones se dicen también que son porque la razón las piensa a modo de entes.

<table>
<tr><th colspan="4">Ens multipliciter dicitur</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Ens naturae</td><td rowspan="2">per se</td><td>in se: substantia</td><td rowspan="3">in actu / in potentia</td></tr>
<tr><td>in aliud: accidentes</td></tr>
<tr><td colspan="2">per accidens</td></tr>
<tr><td colspan="4">Ens rationis</td></tr>
</table>

Dejando de lado el ente *per accidens*, podemos reducir los modos como se dice el ente a cuatro principales:

- *Debilísimo*, lo que es *in ratione tantum*, como la negación y privación.
- *Muy débil*, el ente en potencia, con mezcla de privación y negación, que se da en las generaciones, corrupciones y demás movimientos.
- *Débil*, el accidente, que no tiene mezcla de no ente, pero no tiene ser *per se* sino *in alio*.
- *Perfectísimo*, la substancia, que tiene ser sin mezcla de privación, firme y sólido, *quasi per se existens*.

La substancia, entonces, es el ente primero y principal al que todos los otros modos se refieren; porque las cualidades y cantidades se dice que son en cuanto inhieren (*insunt*) en la substancia; los movimientos y generaciones en cuanto tienden a la substancia o a dichos accidentes; las privaciones y negaciones en cuanto remueven alguno de los tres modos señalados[1].

7º La analogía del ente es de atribución intrínseca

Sin entrar en las discusiones acerca de la analogía en general, asunto propio de la lógica, el análisis llevado a cabo sobre la génesis de la analogía del ente nos obliga a afirmar que el ente se conoce primeramente bajo una *analogía de atribución intrínseca*.

La analogía puede ser de dos maneras: – de *razón simple* o «atribución», cuando los analogados secundarios guardan razón proporcional a uno primero y principal; – de *razón compuesta* o «proporcionalidad», cuando la razón de dos términos guarda proporción a la razón de otros dos. Se distinguen porque en el primer caso la quididad significada por el nombre se da de modo primero y absoluto en el analogado principal, mientras que los demás reciben el nombre en cuanto guardan cierta relación proporcional con el primero; en la analogía de proporcionalidad, en cambio, el nombre no indica en cada analogado sino una relación de quididades proporcionalmente semejante, no habiendo entonces atribución absoluta. Ahora bien, el concepto de ente se refiere de manera primera, propia y absoluta a la substancia; mientras que los demás modos se dicen por relación a la substancia. Por lo tanto, la analogía del ente no es de proporcionalidad, sino de *atribución*.

Pero la analogía de atribución puede ser extrínseca o intrínseca; se da la primera especie cuando los analogados secundarios reciben el nombre por denominación extrínseca a partir del primer analogado; mientras que se da la analogía de atribución intrínseca cuando los analogados secundarios merecen el nombre por aquello mismo que son. Pues bien, es claro que todo lo que es *quocumque modo* y puede ser distinguido por el intelecto, cae bajo el nombre y concepto de ente por aquello mismo que es. La analogía del ente es entonces de atribución intrínseca.

Muchos tomistas, siguiendo a Cayetano, sostienen que la analogía de atribución es siempre extrínseca; y que si en la analogía del ente se dan ciertamente las dos propiedades afirmadas: 1) la substancia es analogado principal, pero 2) hay predicación intrínseca en todos los modos;

[1] Cf. In IV Metaph. lect. 1, n. 540-543.

no se debe a que sea posible la analogía de atribución intrínseca, sino a que se dan en el ente ambas analogías a la vez:

- en cuanto se da la analogía de atribución, la substancia es analogado principal y los demás modos no se dicen entes por lo que ellos mismos son, sino extrínsecamente en cuanto son algo de la substancia;
- los accidentes y demás modos secundarios se dicen intrínseca y propiamente entes en cuanto se da también una analogía de proporcionalidad, pues cada ente tiene ser en proporción a su esencia.

Pero esta explicación no se ajusta a la doctrina fundamental del ente *primum cognitum*, según la cual ambos miembros de toda distinción que establezca el intelecto caen propia y absolutamente bajo el concepto de ente, y no por denominación extrínseca ni por proporción de aspectos; porque nada puede conocer el intelecto que no lo conozca bajo este concepto[1].

IV. Qué se entiende por ente, esencia y ser

Volvamos ahora nuestra atención a las realidades entendidas por ente, esencia y ser. Comprobamos que estas nociones pueden tomarse de distintas maneras refiriéndose a realidades diversas, de las que hay tres más primeras y evidentes.

1º En referencia al todo

Como dijimos, *essentia* se distingue de *esse* como lo abstracto de lo concreto. Y como al verbo *esse* lo podemos considerar de manera indeterminada o determinada, lo mismo podemos hacer, en consecuencia, con *essentia*. Porque así como podemos decir indeterminadamente «ser» y entonces *essentia* es «aquello en lo que consiste ser», *quod quid est esse*, también podemos decir «ser hombre», «ser blanco», «ser Sócrates»; y en estos casos, *essentia* significará «lo que es ser hombre», «lo que es ser blanco», «lo que es ser Sócrates». También a *ens* podemos considerarlo indeterminada o determinadamente, pues ente hom-

[1] Ramírez, que en un primer momento siguió la opinión de Cayetano, luego de estudiar tan profundamente la analogía como nadie lo había hecho, cambió de opinión y afirmó que la mejor exégesis tomista debe sostener la existencia de la analogía de atribución intrínseca. Cf. José Miguel Gambra, *La analogía en general, síntesis tomista de Santiago Ramírez*, EUNSA 2002, págs. 256-271.

bre es «*id quod est homo*», ente blanco es «*id quod est albus*», y ente Sócrates es «*id quod est Socrates*».

Si nos quedáramos aquí, estas tres nociones no dejarían de referirse a lo mismo, enfocado mentalmente desde tres puntos de vista distintos. El ente Sócrates es un sujeto que ejerce el acto de ser Sócrates y cuya esencia o substancia consiste en lo que es ser Sócrates: aquí el ente, el ser y la esencia o substancia de Sócrates significan exactamente la misma cosa, sin más ni menos. Quizás podría verse una diferencia al decirse de «blanco», que es un accidente que se da en un sujeto, porque si por «ente blanco» se entiende sólo el accidente, entonces significa lo mismo que «ser blanco» y «lo que es ser blanco», esto es, su esencia; pero si por «ente blanco» se entiende una substancia con tal accidente, ya no significaría lo mismo que las otras dos nociones. Además, como lo blanco no tiene ser de una manera principal, pues *non substat*, no cabe atribuirle el término οὐσία (esencia) de manera tan principal que pueda traducirse por «*substantia*».

2º *En referencia a la parte esencial*

El ente es «lo que es», pero como el ente se manifiesta compuesto de muchos aspectos, surge la cuestión de saber qué es «lo que *propiamente* es» tal o cual ente. Porque del mismo ente podemos decir que es Sócrates, que es hombre y que es blanco, pero al decir Sócrates decimos más bien quién es, al decir blanco decimos cómo es y sólo al decir hombre decimos *propiamente* qué es. Esta es la cuestión de la *quididad* del ente, que ya no se refiere a todo lo que es el ente, sino sólo a lo que es propiamente, a lo que entra en la definición propiamente dicha del ente. El ente completo incluye infinidad de aspectos, pues Sócrates es blanco griego del siglo V a.C., y podemos decir que todo esto es «lo que es Sócrates». Pero si nos preguntamos qué es «lo que *propiamente* es Sócrates», hay que dejar aquellos aspectos de lado y decir que es hombre, animal racional.

Como la quididad dice «lo que es el ser» de la cosa (Aristóteles usa decir «*quod quid erat esse*») en un sentido más estrecho, pero más propio y fundamental, si ahora la consideramos *ut res in abstracto*, «aquello en lo que consiste *propiamente* ser», merece que se denomine «esencia» en un sentido también más propio y estricto, distinto del primero que establecimos. Del ente Sócrates decíamos que la esencia es lo que dice «lo que es ser Sócrates», esto es, la «socrateidad», pero ahora decimos que la esencia o quididad de Sócrates es, en sentido más estricto, la «humanidad», que deja de lado todos los aspectos accidentales. Justamente esta noción estrecha de esencia, equivalente a la de quididad,

distingue lo esencial de lo accidental, refiriéndose sólo a los aspectos esenciales del ente completo. La esencia, entonces, en el sentido simple, la «socrateidad», incluye *todo* lo que Sócrates es, mientras que la esencia en sentido estricto, la «humanidad», incluye sólo la *parte* esencial.

Como la esencia es pensada *ut res in abstracto*, es considerada a modo de principio *por el cual* Sócrates es lo que es. Podemos decir entonces que Sócrates es «*id quod est*», mientras que la esencia en sentido estricto es «*id quo est*», aquello *por lo cual* Sócrates es hombre. También podemos considerar de este modo a la esencia en sentido simple, diciendo que la «socrateidad» es «*id quo*» Sócrates es Sócrates, pero se trata más bien de un juego mental que se sigue de la composición implicada en el participio presente «*ens*», que piensa el ser como un acto ejercido por un sujeto, por lo que mentalmente podemos tomar el acto *ut res in abstracto* y considerarlo como una parte o principio del sujeto. Pero en la realidad de las cosas, la «socrateidad» no es una parte de Sócrates, sino todo lo que Sócrates es.

Aún el mismo «*esse*», en la medida en que se piensa como acción ejercida por un sujeto (el «*ens*»), puede pensarse a modo de parte o principio, pudiendo decir que el «*esse*» es aquello *por lo cual* el ente es. Pero, nuevamente, aunque se piense a modo de parte, no es parte sino todo, pues el sujeto no tiene nada como propio fuera de su «*esse*». Salvo que estrechemos el sentido de «*esse*» y nos refiramos solamente al «*esse*» *esencial*, que deja de lado todo lo que es accidental en el ente. Así consideramos en concreto (e *in recto*) lo que la esencia en sentido estricto considera en abstracto.

3º Esencia y existencia

Nuestra manera de conocer hace que, para referirnos a las cosas en su concreción, nos volvamos a los sentidos, mientras que la inteligencia las conoce en abstracción de los aspectos singulares. De allí que para designar alguna substancia particular usemos decir «*hoc aliquid*», pues *hoc* es un adjetivo demostrativo *ad sensum*. Y aunque nada impide considerar *ut res in abstracto* al ente en toda su concreción, y considerar qué es la socrateidad actual con todas sus circunstancias, *hic et nunc*, por lo dicho, sin embargo, tendemos a considerar los abstractos despojados de sus accidentes, al menos de los más externos como el *ubi* y el *quando*.

Esto ha llevado naturalmente a distinguir entre la esencia del ente tomada en un sentido medianamente estrecho, esto es, sin considerar si está actualmente aquí y ahora, y la existencia, término que significa la posición actual del ente *hic et nunc*, cuya percepción se alcanza para noso-

tros volviéndonos a los sentidos. Se usa decir «existencia», palabra compuesta de *ex* y *sistere*, poner (de pie), porque conocemos todas las cosas como pudiendo no ser, y la que es en acto ante nuestros ojos parece puesta por alguna causa, *sistit ex [causa]*. La esencia, entonces, en cuanto abstrae de la existencia y se distingue así de ella, pasa a significar el modo de ser, mientras que la existencia significa el hecho de estar *hic et nunc*.

Ahora bien, *no hay que confundir la esencia del ente en cuanto abstrae de la existencia, con la pura posibilidad de ser o ente en potencia*. El ente es «lo que es», pero – como dijimos – vemos que las cosas comienzan a ser y dejan de ser, por lo que nos vemos obligados a distinguir entre el ente actual y el ente posible, esto es, entre el ente en acto y el ente en potencia. Pero el ente en acto es una realidad muy distinta del ente en potencia. Sócrates en acto es esta substancia viviente racional, pero Sócrates en la potencia pasiva de su mamá es una determinación posible de la materia prima del óvulo materno, y en la potencia activa del papá es una concreción posible de la forma específica. Y así como tenemos el ente en acto y en potencia, podemos pensar a ambos *ut res in abstracto*, y considerar «lo que es ser en acto» y «lo que es ser en potencia», lo que no es otra cosa que la esencia del ente en acto y la esencia del ente en potencia (pues de todas las maneras como podemos decir ente, también podemos decir esencia). Evidentemente, la esencia del ente en acto es algo muy distinto que la esencia del ente en potencia. Por lo tanto, al considerar la esencia de Sócrates abstraída de su existencia concreta, no estamos considerando a Sócrates como posible y ente en potencia, como algunos confunden, sino que consideramos el modo de ser de un ente *en acto*, sólo que dejamos de lado las determinaciones que le advienen de su posición *hic et nunc*.

4º Conclusión

Sumamos, entonces, tres modos de entender la «esencia»:

- Esencia en sentido simple significa lo que el ente es en toda su concreta realidad, pero considerado *ut res in abstracto*. En este sentido, Sócrates y la socrateidad se distinguen con una distinción de razón raciocinada imperfecta[1], pues ambas nociones se refieren exactamente a la misma realidad.
- La esencia en sentido medianamente estrecho abstrae de la actual existencia. En este sentido, la socrateidad se distingue de Só-

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «La distinción de los principios del cambio», p. 295.

crates aquí y ahora con una distinción de razón raciocinada perfecta, pues no incluye en su comprensión todos los aspectos que se siguen del *hic et nunc*.

- La esencia en sentido estrecho, que deja de lado no sólo la existencia actual sino también todos los aspectos accidentales, se distingue del ente concreto del mismo modo anterior, pero con distancia mayor y más fundada.

V. El problema de la esencia necesaria y la existencia contingente

Las distinciones anteriores plantean una serie de problemas. De manera quizás demasiado escueta podemos decir que la esencia en sentido estricto (que se identifica con la quididad) plantea el problema de la inteligibilidad del ente, mientras que la existencia (dominio de los sentidos) plantea el problema de la causalidad:

- El objeto propio de la inteligencia es «lo que es», el ente, que es entonces lo inteligible por excelencia – pues así como definimos lo visible como aquello que es objeto de la potencia visiva, así también definimos lo inteligible como aquello que es objeto de la potencia intelectiva –. Ahora bien, la dote propia del ente en cuanto inteligible es la *necesidad*. Entender no es otra cosa que ver «lo que es» necesariamente, no pudiendo no ser. Apenas la inteligencia concibe el ente, puede volver sobre él y afirmar sin lugar a dudas que «el ente es y no puede no ser», al menos mientras lo tiene delante. Lo inteligible es necesario, y donde no se ve necesidad, o hay defecto de inteligencia o, lo que es peor, hay defecto de entidad. La inteligencia penetra en el ente percibiendo su necesidad, lo que le pertenece por esencia (como dijimos, es tan propio del ente lo necesario, la inteligibilidad, que lo denominamos «esencial»); y allí donde no se percibe la necesidad, surge el problema: o no entendemos, o hay fractura en el ente. Entendemos que el hombre sea animal racional, pero plantea un problema que el animal no sea necesariamente racional. Y entendemos que el hombre sea risible y político, pero nos preguntamos por qué puede ser blanco o negro sin dejar de ser hombre.

- El cambio o novedad en el ente, como *paso* del ente en potencia al ente en acto, se percibe en el orden de la existencia *hic et nunc*, permaneciendo vueltos a los sentidos. Y ya no nos plantea solamente el «*propter quid*» de la esencia del ente (inteligibilidad en el orden del *esse*), sino que se plantea el «*propter quid*» de la existencia (causalidad en el orden del *fieri*).

Pero de los problemas que plantean la esencia y la existencia de los entes, se sigue otro problema aún más general y fundamental, que es el de la relación entre la esencia y existencia mismas. La esencia o modo de ser de los entes, que se descubre gradualmente a la luz de la inteligencia, es el reino de lo necesario; mientras que la existencia, que conocemos más bien volviéndonos a los sentidos, se manifiesta como el reino de lo contingente, de lo que puede ser y no ser. ¿Cómo puede ser que en Sócrates se dé todo lo humano con sus necesarias propiedades y, sin embargo, él mismo haya sido el resultado de infinidad de azares y haya dejado de ser poco después? ¿Qué le da a las cosas su esencia o modo de ser y de dónde les viene el existir?

Por aquí pasa la vía que va de la solución física a la solución metafísica. Sabemos que el problema fundamental que debe resolver el físico es el de lo necesario y contingente[1]. Pues bien, cuando el físico llega a su última solución a la luz de las causas naturales, se da de narices con el problema más profundo de lo que se suele llamar la contingencia metafísica de todas las cosas: ninguna de las cosas naturales manifiesta tener existencia necesaria. De aquí en más, sólo el sabio metafísico puede seguir el camino a la cumbre de las causas altísimas y distinguir, de la mano de Santo Tomás, la esencia no ya de la existencia, sino del acto de ser.

C. La vía a la distinción tomista entre esencia y ser

I. EL PROBLEMA DE LA VÍA DE ACCESO A LA DISTINCIÓN ENTRE ESENCIA Y SER, 73.

II. LA VÍA DEL TOMISMO *FAST-FOOD*, 76.

III. LA VÍA DEL TOMISMO AVICENIANO, 77.

IV. PLANTEO DE LA VERDADERA VÍA TOMISTA, 79.

I. El problema de la vía de acceso a la distinción entre esencia y ser

No se es tomista si no se entiende la distinción entre esencia y ser como el modo supremo de distinción real entre potencia y acto. Esta es

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «El problema físico», p. 44.

la clave de bóveda de la teología tomista; porque la teología es la ciencia de todas las cosas, de todo lo que se puede saber por fe y por razón, conocido a la luz de las causas últimas; y estas causas últimas se alcanzan – con la mayor penetración que la débil razón humana puede – en y por la misma distinción de esencia y acto de ser. Ahora lo veremos bien, según esperamos.

Y no se entiende la distinción entre esencia y acto de ser si no se es tomista, esto es, si uno no se toma firmemente de la mano de Santo Tomás para que nos la haga entender. Es un caso análogo a la iluminación angélica. Los ángeles son inteligencias específicamente distintas, de manera que cuando un ángel superior ilumina al inferior por un contacto magisterial, eleva su entendimiento por encima de lo propio suyo para entender un poco más allá. Así ocurre con el Doctor Angélico: su entendimiento ha sido de una superioridad única, de manera que hay cosas que no se llegan a entender si no se sigue el camino de su demostración, primero con docilidad de discípulo que da fe a la sabiduría del maestro, para que luego, en algún momento, yendo y viniendo por la vía de la demostración y revisando sus antecedentes y consecuencias, se llegue a entender. Si esto pasa con tantísimas cosas que enseña nuestro Santo Doctor, pasa especialísimamente con la clave de bóveda de su doctrina.

Aclaremos con respecto a la analogía con la iluminación angélica, que como los ángeles son de especie distinta, la iluminación es actual y no habitual, durando lo que dura el acto de iluminación: apenas deja el ángel superior de iluminar, el inferior deja de entender; mientras que el Doctor Angélico tuvo una mente superior tal como no volverá a darse entre los hombres – Dios no se repite –, pero que no llega a ser de especie distinta, por lo que su iluminación puede permanecer como hábito. Mas no deja de ocurrir que no se llega a entender el alma de su doctrina, que consiste en su distinción metafísica, si no se le ha entregado el entendimiento con la más confiada docilidad de discípulo. Por eso decimos que la distinción no se entiende si no se es tomista, lo que queda demostrado por la historia de la teología en siete siglos de experiencia.

¿Cómo se llega a entender la distinción entre esencia y acto de ser? Ésta es la cuestión. Por lo que acabamos de decir, equivaldría a preguntarnos cómo enseña Santo Tomás esta distinción, pero el problema se agrava cuando se toma nota que Santo Tomás nunca se propuso explicar este punto de manera expresa. Lo aplica pero no lo explica. Podría alguno guardar la ilusión que el Santo Doctor lo expusiera en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, dado que es la clave de la metafísica tomista. Pero ese es el comentario – justamente – de la Metafísica de *Aristóteles*, quien se quedó a pasos de la cumbre, pero que no llegó, por

lo que Santo Tomás casi ni menciona en toda esta obra la distinción referida: se limita a explicar el texto aristotélico. El comentario es un tesoro de doctrina tomista, pero no se busque allí la metafísica tomista. La distinción aparece propuesta y como con un esbozo de explicación en el opúsculo *De ente et essentia*, que es quizás el escrito más temprano que se conserva de Santo Tomás. Esto muestra que Santo Tomás intuyó la distinción muy desde el inicio de su reflexión. Pero como ha señalado especialmente el P. Cornelio Fabro y luego veremos, nuestro Santo Doctor profundizó notablemente la primera comprensión de la distinción, por lo que no conviene quedarse con aquella exposición tan primera. Como mostraremos, la vía madura de intelección hay que buscarla en la *Suma*, como ocurre con tantas otras doctrinas, pero – y aquí empezamos a justificar el subtítulo de nuestro librito – de ella se muestran sólo las puntas, teniendo que sumergirnos en el pensamiento profundo del Angélico para verla completa.

La distinción real entre materia y forma como potencia y acto, no se demuestra por un razonamiento, sino que se ve por una resolución o análisis inmediato. Pero si bien es evidente, no se llega a esa evidencia de cualquier manera, sino siguiendo una vía que es única, y consiste en el análisis aristotélico del cambio. Algunos pretenden que puede hallarse de otras maneras, por ejemplo, por el análisis de la unidad de la especie y la multiplicidad de los individuos en las cosas naturales. Mas aunque la solución de este problema físico presupone la distinción entre materia y forma, haría falta una inteligencia angélica para ver la distinción real en el análisis de lo uno y múltiple. Quien pretende seguir esa vía, no justifica más que una distinción de razón con fundamento real, como la distinción entre animalidad y racionalidad en el hombre[1]. Y decimos que la vía es el análisis *aristotélico* del cambio, porque hay otros que pretenden explicar la distinción de materia y forma por el análisis vulgar de la masilla y sus figuras, que – como dijimos – prepara el espíritu para la comprensión de la distinción real, pero no llega a mostrarla. Éstos se fundan en lo que antecede, aquéllos en lo que se sigue; éstos pretenden ver la distinción en lo que prepara para verla, aquéllos en lo que supone haberla visto; y ambos, éstos por defecto y aquéllos por exceso, fallan en mostrar la distinción real; sólo justifican una distinción de razón.

Algo semejante ocurre con la distinción real entre esencia y ser. Sostenemos que es evidente y se llega por una *resolutio* inmediata y no por demostración, tal nos parece ciertamente el pensamiento de Santo To-

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «La forma da razón de la especie y la materia del individuo», p. 133-136.

más. Y damos por supuesto que existe un camino para verla, y que este camino es único, porque así suelen ser las cosas para nuestra pobrecita inteligencia discursiva. Y como ocurre con la distinción entre materia y forma, en este asunto se puede pecar por defecto, creyendo que basta el simple análisis de la esencia y el ser en el ente para establecerla, o por exceso, sosteniendo que sólo puede concluirse del análisis de la creación, entendida a modo de *quasi* cambio. Descartemos estos dos errores y planteemos luego la verdadera vía a la distinción tomista, que sigue el camino de lo necesario y lo contingente.

II. La vía del tomismo *fast-food*

La distinción entre esencia y ser es evidente, pero ya hemos dicho que sólo se hace evidente para los muy entrados en el tomismo. Cuando se trata de dar un curso o escribir un manual de metafísica tomista, el maestro se encuentra con el problema que no puede soslayar esta distinción fundamental, pero que tampoco puede volverse eterno en su explicación. De allí que buenos tomistas caen en la tentación de explicar las nociones comunes de ente, esencia y ser, y persuadir a sus discípulos que han entendido la distinción entre esencia y acto de ser de Santo Tomás. Dar ejemplos se hace cruel, pues nos lleva a criticar manuales tomistas que hacen bien. Baste uno.

Los autores de *Metafísica*, de la serie de «Libros de iniciación filosófica» de la Universidad de Navarra, parten desde el comienzo dando por sentada la distinción entre esencia y acto de ser. Después del capítulo inicial sobre la naturaleza de la metafísica, en el capítulo segundo, titulado: «El ente, punto de partida de la metafísica», llegan a la cumbre del mejor tomismo en cuatro trancos:

"1. *Noción de ente*. Ente es «lo que es» (*id quod est*)... La noción de ente no es simple, sino que aparece compuesta por un sujeto (*id quod*) y un acto (*est*)"[1].

"2. *La esencia, modo de ser de los entes*. Las cosas son, y al mismo tiempo son algo, poseen una determinada naturaleza... Esencia es, pues, aquello que hace que una cosa sea lo que es"[2].

"3. *El ser, acto del ente*. Ahora vamos a considerar el elemento principal del ente, que es su ser... El ser es un acto, una perfección de las cosas... El ser es un acto universal... El ser es un acto total: abarca todo lo

[1] Alvira, Clavell y Melendo, *Metafísica*, p. 27-28.
[2] Alvira, Clavell y Melendo, *Metafísica*, p. 29.

que las cosas son... El ser es el acto constitutivo y más radical: aquello por lo que las cosas son... En definitiva, el ser constituye el acto primero y más íntimo del ente, que desde dentro confiere al sujeto toda su perfección"[1].

"4. *El ser, acto intensivo* (acogemos la denominación de intensivo que C. Fabro ha acuñado en sus obras refiriéndose al ser en la filosofía tomista)... Ser no es exactamente lo mismo que existir; ser expresa un acto, mientras que existir indica sólo que una cosa se da «de hecho»"[2].

La noción que transmiten del acto de ser es de buen tomismo, pero en las primeras ocho páginas han saltado de la base, que es la noción de ente, a la más alta cumbre, el ser acto intensivo. Es verdad que aclaran que "se trata de una primera aproximación, pues este tema podrá considerarse con mayor profundidad más adelante"[3], pero luego se extenderán en explicar la noción de acto de ser y sus implicaciones, pero nunca volverán sobre la manera de ver esta distinción. Es cierto que no alcanza un manual de iniciación para llevar la inteligencia a una maduración suficiente como para descubrir la distinción, pero debería dejarse claro que sólo se la ha sugerido en el análisis de la noción de ente, y que por el momento debe darse fe a lo que Santo Tomás ha visto. Porque si no, se deja las inteligencias en la ilusión, y una reflexión más profunda les mostrará que lo que creían ver era sólo una ilusión de la razón. Sí, quizás de cien alumnos ninguno reflexionará, pero no se está trabajando por un tomismo real.

III. La vía del tomismo aviceniano

Así como la distinción aristotélica de materia y forma se alcanza por el análisis del cambio físico, así también – piensan otros – la distinción tomista de esencia y acto de ser se alcanza por el análisis del cambio metafísico, que es la creación *ex nihilo*. Así como, analizando el cambio físico, se ve que la materia es el sujeto que está abierto a recibir o no la forma, y la forma se distingue realmente porque antes del cambio no está en la materia y después del cambio sí; así también, analizando el cambio que supone la creación *ex nihilo* (que ya se sabe que no es un cambio propiamente dicho), se comprueba que las esencias de las cosas están abiertas a ser o no ser, pues Dios las creó pudiendo no haberlas hecho, y podría volverlas a la nada cuando quisiera, y adquieren de he-

[1] Alvira, Clavell y Melendo, *Metafísica*, p. 29-31.
[2] Alvira, Clavell y Melendo, *Metafísica*, p. 32-34.
[3] Alvira, Clavell y Melendo, *Metafísica*, p. 30.

cho el ser o la existencia al ser creadas, lo que muestra con toda evidencia que el ser no le es esencial a las cosas, no es parte de la esencia. Por eso sostenía Avicena, el gran filósofo árabe aristotélico, que el ser o la existencia era como un accidente de la esencia, constituyéndose así en un precursor de la distinción metafísica de Santo Tomás.

Una primera objeción a esta opinión es que Santo Tomás sostiene que la creación *ex nihilo* es un verdadero dogma de fe, que no puede ser establecido por la sola razón, por lo que la distinción no sería propiamente metafísica, sino teológica, del ámbito de la teología cristiana. Pero la objeción se rebate fácilmente, porque para establecer la distinción no hace falta considerar que haya habido un inicio temporal de las cosas, sino que basta tener en cuenta que Dios es el dador del ser de todas las cosas, ya sea en el tiempo, ya desde toda eternidad, para que valga el análisis hecho.

Mas hay una segunda objeción de mayor peso. Para alcanzar la distinción entre esencia y acto de ser habría que establecer primero que Dios es la causa primera de todo lo que es. Pero esta verdad no es inmediata, sino que se alcanza por demostración, a través de las cinco vías determinadas por Santo Tomás. Por lo tanto, la distinción tomista no sería de evidencia inmediata, sino mediata, posterior a la demostración de la existencia de Dios.

Por una parte, parece que el tomista podría quedarse con esta conclusión. En una obra tan importante como la del Padre N. del Prado OP, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, totalmente dedicada a defender la distinción tomista entre esencia y ser, los once argumentos que se dan para establecerla – tomados de los escritos de Santo Tomás – suponen todos la relación entre criatura y Creador (puede verse rápidamente en su detallado índice cómo todos comienzan con las palabras: *in rebus creatis, in omnibus rebus creatis*[1]). Aunque por otra parte, si el argumento fuera tan claro y contundente, ¿por qué no ha habido un consenso de todos los teólogos posteriores a Santo Tomás en este punto, si todos están firmemente de acuerdo en la doctrina de la creación, y en cambio ha seguido siendo, hasta el día de hoy, exclusividad tomista sostener tal distinción?

Lo que ocurre en verdad es que la vía aviceniana no alcanza a justificar la distinción real entre esencia y acto de ser. Así como la simple distinción inicial entre esencia y existencia, esta distinción universal en-

[1] Fr. N. del Prado OP, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum 1911, 659 páginas. Véanse los capítulos 3 a 13 de la primera parte.

tre esencia y existencia que se sigue ya de la verdad revelada de la creación, ya de la demostración filosófica de la primera causa, no permite ver, por sí sola, la distinción tomista como distinción real, sino a lo más como una distinción de razón con algún fundamento en la realidad. Porque la esencia del hombre y de cualquier otra cosa no está abierta a ser o no ser, como sí lo está la materia respecto de la forma; porque la esencia del hombre es un modo de ser que sólo existe cuando el hombre es; antes de ser creado el hombre, la esencia no existía en el mundo platónico de las ideas, sólo existía en Dios como idea ejemplar, que no es otra cosa que la misma esencia divina en cuanto participable. Pero esto no es más que el modo de existir del efecto en el agente divino, que no entra para nada en composición con su obra.

Nosotros conocemos las esencias como abiertas a ser o no ser porque las conocemos por abstracción de los aspectos necesarios, pero no dejamos de conocerlas como modos *de ser*, no como sujetos que reciben el ser (es estrictamente análogo al caso de la materia en la consideración común de la masilla con diversas figuras: es siempre materia *con formas* y no materia sujeto de formas). De hecho, como dijimos, podemos considerar del mismo modo aun las esencias singulares, como podemos pensar la socrateidad dejando de lado la existencia actual de Sócrates. Pero no lo hacemos por separación (negando que la socrateidad incluya la existencia actual) sino por abstracción (no considerándola). De hecho, la socrateidad es «aquello en lo que consiste ser Sócrates», y Sócrates no puede ser sino con todas sus circunstancias, por lo que la socrateidad en sentido pleno incluye la perfección principal de su existencia concreta. Es muy cierto que Dios podría haberle quitado el ser a Sócrates en cualquier momento, pero no es que le quitara el ser a una esencia, sino que dejaba de existir el ente socrático completo.

La vía aviceniana no alcanza más que a fundar una distinción de razón con fundamento real, que ciertamente no se explica hasta que no se establece la distinción tomista. Para llegar a esta cumbre de la metafísica hay que seguir una vía más ardua.

IV. Planteo de la verdadera vía tomista

La verdadera vía tomista para distinguir el ser y la esencia en las cosas está señalada en los artículos 3 y 4 de la cuestión 3ª de la *Iª pars*, y especialmente en este último, donde Santo Tomás demuestra que en Dios es lo mismo la esencia y el ser: «*Utrum in Deo sit idem essentia et esse*». Pero desarrolla su estrategia en dos pasos: primero muestra que Dios se

identifica con su esencia, en el a. 3: «*Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura*», y luego que "Dios no sólo es su esencia, como se mostró, sino también su ser", por lo que en lo divino se identifica el Ente, la Esencia y el Ser. Y para demostrar esto da tres argumentos, que nos ofrecen la triple vía para establecer la distinción tomista entre esencia y ser.

Porque se llega a esta conclusión en lo divino a partir de la observación metafísica de las cosas creadas. Ahora bien, si dicha observación se da como argumento, se está dando por supuesto que esta premisa es más clara y primera que la conclusión, y que implica y precontiene la conclusión. Por lo tanto, dicha observación no será otra que comprobar que en todo ente que se nos presenta sin los atributos de lo divino, se distingue su esencia de su ser, que es justamente lo que buscábamos: la vía para ver esta verdad, y hela aquí señalada por Santo Tomás.

Mas ¿no se está ocultando una trampa? Porque hablamos de «todo ente no divino», lo que no parece que pueda distinguirse sin conocer lo divino, con lo que volveríamos a la vía aviceniana: primero hay que demostrar la existencia de Dios y recién después se puede mostrar la distinción en lo creado y la identificación en Dios de la esencia y el ser. Luego responderemos mejor al recorrer de hecho la dicha vía, o dicho de otro modo, no se nos entenderá la respuesta hasta no estar recorriendo de hecho el proceso. Digamos que la distinción de la esencia y el ser está tan en el corazón de la contemplación metafísica que no puede verse claramente sin que se vea también claramente la existencia de Dios, lo que no quita que la distinción sea de evidencia inmediata y la existencia de Dios de evidencia mediata.

La existencia de Dios se concluye de dos premisas, una mayor que es siempre algún aspecto del principio de causalidad, y una menor que es siempre un atributo causado de las cosas que se nos ofrecen a nuestra experiencia sensible: son movidas (1ª vía), son causadas (2ª vía), son contingentes (3ª vía), son participadas (4ª vía), son dirigidas a sus fines (5ª vía). Y la conclusión es que debe haber una causa primera que no tenga ninguno de estos atributos, y que por lo mismo es divina. Pues bien, la observación metafísica que lleva a distinguir la esencia del ser debe darse en este contexto de las premisas de la demostración de la existencia de Dios, que es el contexto de la metafísica (esto necesita aclaración). La lógica enseña que la conclusión se está viendo cuando se ilumina la premisa menor con la luz de la mayor. En el contexto de la demostración metafísica de la causa divina, se trata de iluminar la observación de los atributos causados de las cosas con la evidencia del principio de causalidad. Ver esto es ya estar viendo la conclusión, aunque todavía no se haya expresado. Aquí entonces es donde puede llegar

a verse la distinción entre esencia y ser, en la última penetración de los atributos causados de las cosas (esto es ser «no divinas») a la luz del principio de causalidad. Es el último esclarecimiento de la demostración de la existencia de Dios, como la síntesis común de las cinco vías en su esclarecimiento mutuo, por el que el metafísico termina de ver – con la mayor claridad que la inteligencia humana puede alcanzar – la premisa que permite concluir con la existencia de la Causa divina.

Porque la demostración de la existencia de Dios tiene como un primer planteo confuso, desenfocado, por el que se concluye con la existencia de una Causa y Acto primero cuya condición no se ve muy claro, y luego, por un esclarecimiento en el mismo planteo de la demostración, que es como cuando se enfoca mejor el objeto que se está viendo, por una especie de revisión de cuentas entre premisas y conclusión, se termina viendo *a la vez* la distinción en los entes causados de la esencia y el ser, y la indistinción de ambos en Dios. Pero por nuestra manera de conocer, que nos son inmediatamente evidentes las creaturas y no el Creador, la evidencia se hace inmediata y más clara en lo creado, y mediata y menos clara en Dios, que sólo se alcanza por conclusión.

Decimos que la demostración de la existencia de Dios es el contexto de toda la metafísica. Como explicamos en otra parte al hablar del método de la metafísica, el *iudicium* o contemplación metafísica de toda la realidad se realiza por el doble proceso de la *resolutio* que asciende a las causas altísimas del ente en cuanto ente, y una *compositio* por la que se desciende sobre las cosas bajo la luz de las causas[1]. La *resolutio*, decíamos allí, consta de dos pasos, la *resolución por división* (inmediata) que lleva a la distinción entre esencia y ser, y la *resolución por demostración* (mediata) que lleva a la Causa primera[2]. Ahora estamos aclarando – lo que no cabía decir allí – que la misma resolución de la distinción entre esencia y ser presupone el planteo primero de las vías para la demostración de Dios, todavía confuso. Así se ve que toda la consideración metafísica se desarrolla en el ascenso y descenso de la demostración de la existencia de Dios – cual escala de Jacob –, en recirculación contemplativa, por la que la observación de las cosas nos permite conocer por analogía algo de Dios, su existencia y *quodammodo* su naturaleza, y el conocimiento de Dios nos permite conocer mejor las cosas, a la luz de esta Causa primera. Nos parece que no hay mayor desorientación

---

[1] *Umbrales de la Filosofía*, «Los procesos judicativos que terminan en la contemplación racional», p. 510-511.

[2] *Umbrales de la Filosofía*, «Los procesos resolutivos de la investigación metafísica», p. 508-510.

metodológica que la de aquellas metafísicas (aún tomistas) que desarrollan primero una ontología y sólo después se atreven a plantear la teología, con la demostración de las cinco vías. La metafísica es una visión teológica de todas las cosas a la luz de la Causa divina, por lo que comienza con la demostración de la existencia de Dios y en cierta manera nunca sale de ella. No por nada la primera cuestión que Santo Tomás dedica en su *Suma* al desarrollo de la teología – la q. 2, pues la q. 1 es introductoria y trata de la ciencia en sí misma –, considera la demostración de la existencia de Dios: «*De Deo, an Deus sit*».

Mas demos de una vez el esbozo de dicha vía, para terminar después de hacer nuestras observaciones. Reléase este punto después de haber leído el punto G: «La cumbre del tomismo: Ente por esencia y ente por participación», y recién se terminará de entender.

D. Preludios aristotélicos

I. LAS DOS VISIONES DE LA ASCENSIÓN METAFÍSICA, 82.

II. LA UNIVERSALIZACIÓN METAFÍSICA, 87.

III. DISTINCIÓN DE SUPÓSITO Y ESENCIA EN LAS SUBSTANCIAS MATERIALES, 91. — 1º Nociones previas, 91. — 2º Refutación de una opinión falsa, 92. — 3º Primera solución *more logico*, 93. — 4º Expresión más metafísica de la solución, 94. — 5º Conclusión, 96.

IV. DE LA ESENCIA Y EL SUPÓSITO EN LAS SUBSTANCIAS SEPARADAS, 96.

V. CONCLUSIÓN EN EL MARCO DE LA METAFÍSICA, 99.

I. Las dos visiones de la ascensión metafísica

La razón no tiene muchas maneras de ascender a la comprensión metafísica. Aristóteles investigó este camino partiendo de la base, con la sola luz de su razón, mientras que Santo Tomás lo distinguió mirando desde la misma cumbre, a la que fue elevado por la luz de la fe. Aristóteles dejó la marca de sus vacilantes pasos en la *Metafísica*, Santo Tomás trazó la limpia línea en la *Suma Teológica*.

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás desarrolla la teología cristiana partiendo de los principios revelados a la luz combinada de la fe y la razón, de la fe prolongada por la razón y de la razón esclarecida por la fe. De allí que Santo Tomás, al desarrollar la teología, ilumine siempre el

discurso que sigue la razón desde sus evidencias primeras hasta el encuentro con las verdades de fe. Esto que vale para el discurso de las principales ciencias particulares, como la física, la psicología y la ética, se da sobre todo para el discurso de la metafísica. Durante todo el tratado *De Deo Uno*, Santo Tomás va a trazar el camino que hace la razón hasta el umbral de los grandes misterios de la Revelación, el misterio de la Santísima Trinidad, el de la Gracia y el de la Encarnación – para mostrar esto estamos escribiendo este librito –. Pero ahora nos interesa el proceso de inicio de la metafísica. Éste está señalado de manera abreviada, pero clara y precisa, en el inicio mismo de la *Suma*.

La primera cuestión de la *Suma* está dedicada a la consideración de la teología en sí misma, y recién en la segunda cuestión comienza propiamente la *I pars* de la teología. Pues bien, Santo Tomás pone como primer asunto el de la existencia de Dios, resuelto en tres pasos: que «Dios es» es evidente en sí pero no *quoad nos* (a. 1); puede demostrarse, aunque no por una argumentación *propter quid*, sino *quia*, como la causa por sus efectos (a. 2); esta demostración se puede hacer por cinco vías (a. 3, de una importancia y excelencia insuperables). Por las cinco vías se concluye que Dios es *causa movens prima* (1ª vía), *causa efficiens prima* (2ª vía), *causa per se necessaria* (3ª vía), *causa maxime ens, verum et bonum* (4ª vía), *causa intelligens seu ordinans prima* (5ª vía). Ahora bien, es claro que la razón alcanza a demostrar la existencia de Dios bajo todos estos títulos, pero no llega a comprender perfectamente qué implica cada uno, o mejor, qué implican todos juntos, pues es evidente que se trata de comprender qué es la causa primera. Por lo tanto, las tres siguientes cuestiones constituyen un tríptico de atributos divinos que no son sino la explanación de lo que se concluye por las cinco vías. El primero es la *simplicidad* divina; y como lo simple podría pensarse imperfecto, el segundo es la *perfección* divina; y como lo perfecto es bueno, el tercero es la *bondad* divina, donde recién termina la consideración de Dios como causa, pues el bien es causa final, *causa causarum*. Siempre en la consideración de estos atributos, Santo Tomás está yendo y viniendo de los efectos a la causa y de la causa a los efectos, de las criaturas al Creador y del Creador a las criaturas. Considera el bien en común, luego la bondad divina en cuanto causa final, y finalmente la relación entre la bondad de la causa divina y la bondad de los efectos creados. Antes consideró la perfección de la causa divina y su relación con las perfecciones de las cosas creadas. Y respecto de la simplicidad, hace un repaso de todas las distinciones que pueden darse en las criaturas para negarlas en Dios, por cuanto toda composición supone causación y la primera causa debe ser absolutamente simple.

Los dos primeros artículos de la cuestión de la simplicidad niegan en Dios las distinciones físicas, y los dos siguientes las distinciones metafísicas, siguiendo el proceso que sigue la razón en su descubrimiento – este orden es oro puro de inteligencia –. La primera y más evidente distinción física es la de substancia y cantidad, propia de todo ente físico y por la que se dicen cuerpos. Se niega que Dios sea cuerpo señalando que la corporeidad implica causación, condición de causado: el cuerpo es siempre *movens motum*, motor movido (1er argumento, en el marco de la 1ª vía), el cuerpo está siempre en potencia porque es divisible por su cantidad (2do argumento, en el marco de la 2ª vía), el cuerpo no es lo más noble pues no implica vida (3er argumento, en el marco de la 4ª vía). Como se ve, es una reflexión sobre las observaciones de las que se partió para las cinco vías, aclaradas a la luz del principio de causalidad, mostrando un aspecto común de la quíntuple conclusión: en Dios no se da la distinción substancia cantidad.

Partiendo de la primera y más evidente distinción entre substancia y cantidad, la razón descubre la más profunda de materia y forma, que se da en la substancia misma. Pues bien, el segundo artículo niega esta distinción en Dios siguiendo un método semejante, señalando que la composición implica condición de causado y no de causa: la materia es potencia (1er argumento, 1ª y 2ª vía), lo compuesto de materia y forma es bueno por participación, en la medida en que la materia participa de la forma (2do argumento, 4ª vía), lo compuesto de materia y forma no obra *per se* sino por la forma, y no puede ser causa primera (3er argumento, 2ª vía). Volvamos a señalar que estas observaciones sobre las cosas físicas, hechas a la luz del principio de causalidad, destacan su condición de causadas y realzan la evidencia de que existe una causa primera no física. No son sino esclarecimientos de lo implicado en las cinco vías.

El artículo tercero niega en Dios la distinción entre supósito y esencia. Esta es una distinción clave, por la que se pasa del orden físico al metafísico. De hecho Santo Tomás la plantea como una consecuencia de la distinción física entre materia y forma: "En las cosas compuestas de materia y forma, es necesario que difiera la naturaleza o esencia del supósito"[1]. El Angélico sabe muy bien que la distinción vale para todo ente creado, no sólo para las cosas físicas sino también para las inmateriales, como los ángeles, pero está siguiendo el discurso de la razón en el descubrimiento de dichas composiciones. Para resolver el problema de la unidad de la esencia y la multiplicidad de los supósitos en las cosas compuestas de materia y forma, hay que elevarse a la consideración de

[1] I, q. 3, a. 3.

la materia como principio de individuación y de la forma como principio de universalidad: "Porque la esencia o naturaleza comprende en sí sólo aquellas cosas que caen en la definición de la especie... mientras que la materia individual, como todos los accidentes que la individúan, no cae en la definición de la especie... sin embargo se incluyen [en el supósito]"[1]. Pero como dijimos más arriba, ésta es la consideración que abre la física a la metafísica, y justamente por eso la pone aquí Santo Tomás, preparando la comprensión del artículo siguiente, donde se penetra en el último fundamento de la condición causada de las cosas, la distinción entre esencia y ser.

Pero volvámonos ahora al sufrido camino de Aristóteles en los doce libros de su *Metafísica* – justificando el título que le dimos a este apartado –. La diferencia es abismal. La línea de Santo Tomás es la del montañista guiado por quien mira desde la cima y le advierte dónde tiene que poner el pie a cada paso. La marcha del Filósofo es la del que intenta por todos lados y sube un paso después de chocar con cien obstáculos.

Aristóteles dedica los dos primeros libros a considerar la filosofía primera en sí misma – como llama él a la metafísica –, lo que corresponde a la primera cuestión de la Suma[2]. El libro III es un arsenal de problemas, como si Santo Tomás agrupara todas las objeciones de sus artículos sin responder ninguna; es como un momento de desaliento del montañista, que mira las escarpadas paredes que lo separan de la cima. En el libro IV, Aristóteles procura determinar el sujeto de esta ciencia, mostrando cómo todo «lo que es» – el ente en toda su universalidad – se reduce en cierta manera a la substancia, que es el modo más propio y principal. El libro V es otro depósito de materiales, esta vez una especie de diccionario de nociones filosóficas de uso en metafísica; como si reuniéramos todas las distinciones que Santo Tomás va prodigando a medida que se necesitan en cada asunto. El breve libro VI hace unas últimas observaciones de orden metodológico antes de empezar la ascensión por la resolución de los principios y causas; hasta ahora el montañista ha dado vueltas por la base de la montaña considerando por dónde le conviene iniciar la subida.

La *resolutio* comienza en el libro VII, y se trata justamente de llegar a la distinción entre esencia y supósito. Aristóteles había señalado que el analogado principal del ente es la substancia, y en la consideración de los modos como se entiende substancia distinguió dos principales: la

---

[1] Ibíd.

[2] Describimos el desarrollo de la *Metafísica* en *Umbrales de la filosofía*, «División de la Metafísica de Aristóteles», p. 512-515.

substancia como supósito subsistente: *id quod est*, y la substancia como esencia: *id quo est*. En este libro, aclarando que considera las substancias sensibles, únicas ofrecidas a nuestra experiencia inmediata, y comenzando por una discusión de tono dialéctico, con consideraciones de orden general y más bien lógico, termina concluyendo con la distinción real entre supósito y esencia. En el libro VIII trata de profundizar esta distinción recurriendo a los principios físicos de materia y forma, según vimos que conviene hacer, quedando suficientemente sugerida la función universalizadora de la forma e individuante de la materia.

Habiendo hecho base en la distinción de esencia y supósito, los libros IX, X y XI procuran hacer una generalización metafísica del principio de causalidad. El libro IX estudia las nociones de acto y potencia, que sirvieron en la física para analizar el cambio, y que ahora deben servir para expresar los problemas de la causalidad en universal. El libro X profundiza la noción de uno y múltiple, y de contrarios, íntimamente relacionadas con la causalidad. Y en el libro XI se vuelve a considerar el ente y el movimiento. Todo esto son rodeos para reconocer el terreno del que se va a partir en el asalto a la cumbre, que se hace en el libro XII. Aquí se lleva a término la demostración de la existencia de la Causa primera siguiendo la vía del movimiento, y por una reconsideración de la demostración se concluye que dicha Causa no sólo es primer motor, como se dijo en la Física, sino sobre todo último fin y bien, y que es Inteligencia que se conoce a sí misma. Los libros XIII y XIV se gastan en discusiones con la opinión de los platónicos.

Como se ve, Aristóteles logró ciertamente ascender por la primera de las cinco vías señaladas por Santo Tomás, mas llegó como con mal de altura, con certeza pero imprecisión. Ha demostrado la existencia y unidad de la Causa primera. En cuanto a su naturaleza, ve que es simple, perfecta y buena *per se*, aunque no con la claridad de Santo Tomás. Y en cuanto a su operación, lo que Santo Tomás desarrolla insuperablemente desde la cuestión 14: *De scientia Dei*, a la 26: *De divina beatitudine*, Aristóteles llega a decir que la Causa primera es la Inteligencia que se conoce a sí misma y es feliz en sí misma, que es ciertamente el meollo y substancia de toda esa doctrina tomista, pero – volvamos a decirlo – que está absolutamente lejos de la claridad del Angélico.

Aristóteles es el Filósofo por antonomasia, y nos muestra hasta dónde puede llegar la razón humana *de hecho*, en la condición carnal en la que quedó después del pecado original. Santo Tomás es el Teólogo por excelencia, y nos dice hasta dónde llega la razón *de derecho*, según el legítimo discurso de sus divisiones, definiciones y demostraciones. Y en la diferencia de ambas visiones, enorme en cuanto a la claridad, pero

no tanta en cuanto al alcance de sus conclusiones, se muestra cómo Nuestro Señor redimió la inteligencia, devolviéndole la libertad de su propia operación.

II. La universalización metafísica

El primer paso para llegar a la distinción entre esencia y ser consiste en tomar nota que las cosas, más allá de ser vivientes o no vivientes, corporales o espirituales, tienen como propiedad y perfección más común el ser, por el que se distinguen de lo que nada es. Esta es la universalización que nos introduce en la consideración metafísica, cuyo sujeto es el ente en cuanto ente. Pero esta misma universalización metafísica tiene más y menos, puede alcanzarse con mayor o menor claridad. Un primer acercamiento se da en el orden más bien lógico, cuando se advierte que la inteligencia todo lo conoce bajo la formalidad de ente, presintiendo que esto tiene que tener su fundamento real. Se tiene un esclarecimiento importante en el orden real cuando se ve que la substancia, o ente en sí, es el primer analogado al que se refieren todos los demás modos como se dice el ser. Se alcanza mayor claridad cuando se llegan a comparar las diversas esencias según sus grados de perfección, a la manera de los números. Pero la maduración final en este punto es llegar a ver el ser como última perfección, que se tiene más o menos según los modos de ser o esencias. ¿Hasta dónde llegó el Filósofo en esta percepción?

Santo Tomás fue como un alma gemela de Aristóteles, que pudo comprenderlo desde el interior de su pensamiento, de allí que en los comentarios a sus tratados alcance a descubrir el proceso de sus razonamientos, tan poco manifiestos en sus excesivamente sintéticos escritos. Es cierto que, siguiendo el método escolástico de buscar en los autores no tanto lo que pensaban al escribir – como se hace hoy –, sino lo que había de verdadero en sus escritos, muchas veces Santo Tomás da benévolamente una explicación de los textos mejor que la que puso el autor, mas con Aristóteles no parece ser así, sino que recupera el verdadero pensamiento del Filósofo, el que guarda coherencia con la excelencia de sus principios. Es así que en muchos puntos donde una lectura rápida podría hallar error, el Angélico justifica el pensamiento aristotélico, mostrando cómo se lo puede y debe entender bien. Sin embargo, entre las pocas veces que tiene algo para corregir, hay una de mucha trascendencia, pues tiene que ver nada menos que con la misma universalización de la que arranca toda la metafísica. Al preguntarse en la *Suma* «*Utrum materia prima sit creata a Deo*», responde haciendo una breve síntesis de historia de la filosofía:

"Los filósofos antiguos han penetrado en el conocimiento de la verdad poco a poco y como a tientas. En el principio, pensando gruesamente, no consideraban como entes sino a los cuerpos visibles: los que de entre ellos admitían en los cuerpos el movimiento, no lo consideraban sino según algunos accidentes, tales como la menor o mayor densidad, o por la congregación y disgregación. Y suponiendo increada la substancia de los cuerpos, asignaban algunas causas de aquellas transformaciones accidentales, por ejemplo, la amistad, la discordia, la inteligencia y otras a este tenor.

Más tarde llegaron a distinguir mentalmente la forma substancial de la materia, que suponían increada, y reconocieron entonces que la transmutación tenía lugar en los cuerpos según sus formas esenciales, asignando a estas transformaciones ciertas causas más universales, como el círculo oblicuo según Aristóteles, o las Ideas según Platón. Pero es muy de notar que la materia es contraída por la forma a una especie determinada, como también la substancia de una especie es contraída a un cierto modo de ser por el accidente que le sobreviene, como *hombre* es contraído por *blanco*. Unos y otros consideraron el ente bajo cierto punto de vista particular, o en cuanto es *este* ente, o en cuanto es *tal* ente, y por este motivo han asignado a las cosas causas eficientes particulares.

Y algunos después se elevaron hasta la consideración del ente en cuanto ente, y consideraron la causa de las cosas no solamente según que son *éstas* o *tales*, sino según que son *entes*. Ahora bien, lo que es causa de las cosas en cuanto son entes, debe ser la causa de las cosas no sólo según que son *tales* por sus formas accidentales, ni según que son *éstas* por sus formas substanciales, sino también según todo aquello que pertenece a su ser de cualquier modo. Según esto es necesario admitir que aun la materia primera ha sido creada por la causa universal de los entes" [1].

La acusación es gravísima, porque parece negarle a Aristóteles haber accedido a la amplitud de la consideración metafísica. Y está en aparente contradicción con otra exposición de Santo Tomás, donde también hace esta triple graduación del progreso de los filósofos, pero en la que ubica a Aristóteles entre los que alcanzaron la consideración universal. La exposición es de la cuestión disputada *De Potentia*, compuesta apenas un poco antes que la *Suma*, por lo que no cabe pensar en un cambio de opinión:

"Los antiguos procedieron en la consideración de las cosas naturales según el orden del conocimiento humano. De allí que, como el conoci-

[1] I, q. 44, a. 2.

miento humano, comenzando por los sentidos, llega al intelecto, los primeros filósofos se ocuparon acerca de las [cosas] sensibles, y de ellas alcanzaron paulatinamente las inteligibles. Y puesto que las formas accidentales son en sí mismas sensibles, no así las substanciales, de allí que los primeros filósofos dijeron que todas las formas eran accidentes, y que sólo la materia era substancia. Y como la substancia basta para ser causa de los accidentes, que son causados por los principios de la substancia, por eso los primeros filósofos no pusieron ninguna otra causa fuera de la materia; sino que decían que de ella se causaba todo lo que se ve ocurrir en las cosas sensibles; por lo que se veían obligados a poner que la materia no tenía causa, y a negar totalmente la causa eficiente.

Los filósofos posteriores, en cambio, comenzaron a considerar en cierta medida las formas substanciales; aunque no llegaron al conocimiento de los universales, sino que toda su intención versaba sobre formas especiales, por eso unos pusieron algunas causas agentes, no que confirieran universalmente el ser a las cosas, sino que permutaran la materia a tal o cual forma; como la inteligencia, la amistad y la discordia, cuya acción ponían en disgregar y congregar; de allí que también según estos mismos, no todos los entes procedían de una causa eficiente, sino que presuponían la materia a la acción de la causa agente.

Los filósofos postreros, por fin, como Platón, Aristóteles y sus seguidores, alcanzaron la consideración del mismo ser universal; y por eso sólo éstos pusieron cierta causa universal de las cosas, de la que procedieran todas las demás en el ser, como se ve por San Agustín[1]. Con cuya sentencia la fe católica también está de acuerdo"[2].

Según el profundo conocimiento que Santo Tomás tenía de Aristóteles, hay que decir entonces que el Filósofo llegó a la consideración del ser universal propia de la metafísica, pero que no la alcanzó plenamente. Aristóteles llega a poner una causa universal de todos los entes, pero no alcanza a ver que es causa de todo el ente. En *De Potentia* se pregunta si Dios es causa universal de todos los entes, a lo que Aristóteles responde – junto con todos los teólogos católicos – afirmativamente, pues todos los entes son tales por la forma, que es acto participado del Acto puro que es Dios. Pero la pregunta en la *Suma* es más minuciosa, pues pregunta si Dios es causa también de la materia prima, que es pura potencia, lo que Aristóteles no llegó a ver, pues no supo entender cómo la potencia pura podía proceder del Acto puro, al que se opone coartando y multiplicándolo. En *De Potentia* Santo Tomás dice que Aristóteles llegó

---

[1] *De Civit. Dei* l. VIII, c. 4.

[2] De Potentia q. 3, a. 5: «*Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum*».

"*ad considerationem ipsius esse universalis*", pero sólo en la medida en que *forma dat esse*, mientras que en la *Suma* se dice que no llegó "*ad considerandum ens inquantum ens*", esto es, a considerar el ser de las cosas como su última perfección, coartada y multiplicada no sólo por la materia, sino también por la forma, en cuanto le determina a las cosas tal o cual modo de ser. Sólo así puede verse que Dios es causa de todo lo que hay en las cosas, del ente completo con todos sus coprincipios, aun de la misma materia.

¿Por qué Aristóteles no llegó a verlo, si parte de la buena base de considerar la filosofía primera como ciencia del ente en cuanto tal? ¿Acaso no se tomó el trabajo de señalar la universalidad de la noción de ente, que de una manera u otra se dice de todo y abarca todo? Sí, Aristóteles fue buen lógico y distinguió los modos analógicos de la noción de ente, pero fue mejor filósofo y no se apresuró a trasladar el orden lógico al orden real. La inteligencia todo lo entiende bajo la noción de ente, aun lo que no es, como la privación y la pura negación, y no todo tiene, entonces, causa de ser. No bastaba el análisis de la noción de ser y del principio de no contradicción, lo que hace falta también es analizar la noción de causa y el principio de causalidad. Y aquí es donde Aristóteles no logra superar totalmente el análisis de la física, y llegar al orden propio de la causalidad metafísica.

Nos parece ver la señal inequívoca de este defecto en el hecho que, en su tratado de *Metafísica*, simplemente traslada la consideración de las cuatro causas que había dado en la *Física*, y prácticamente repite la demostración del primer motor que había seguido en la *Física*. La *vía del cambio* para la demostración de la existencia de Dios, primera en la clasificación de Santo Tomás y única seguida por Aristóteles, es totalmente legítima y suficiente, pues concluye con la existencia del Acto puro. Pero no ayuda, como las otras vías, a superar la visión de la causalidad física, porque el cambio supone siempre un sujeto en potencia. La causalidad metafísica, en la que la Causa primera es dadora del ente completo – llamada *creación* por los teólogos católicos –, no implica cambio, pues no supone sujeto (es *ex nihilo*). El principio de causalidad, según el análisis físico, implica la prioridad del acto sobre la potencia, y lleva a concluir que el primer motor no puede ser físico, esto es material. Y también permite concluir que el primer motor debe ser último fin. Como Aristóteles se elevó a la primera causa sólo por la vía del cambio, y se quedó considerando que Dios es Acto-Forma pura, no llegó a resolver de dónde procedía la pura potencia de la materia prima.

Volvemos entonces a lo que venimos señalando. No basta decir, en tomismo *fast-food*, que como la inteligencia todo lo conoce bajo la no-

ción de ente: «*id quod est*», ya eso nos basta para concluir que el ser («*est*») es la perfección y acto común de todas las cosas, que se distinguen según sus modos o esencias («*id quod*»). La metafísica sería una ciencia facilísima y la existencia de Dios de absoluta evidencia. Como todo esto no es así, sería totalmente legítima la acusación de logicismo que hacen al tomismo los adversarios de la distinción entre esencia y ser.

La universalización metafísica consiste, entonces, en ver el ser como la perfección común de todas las cosas, de la que participamos en mayor o menor grado según el modo de ser que cada cosa tiene. Esto está sugerido por el hecho que la inteligencia conoce todo bajo la formalidad del ser, pero eso no basta para considerarlo, así sin más, como una perfección real común, como vemos que lo es para nosotros ser hombres, o ser vivientes, o ser substancias. Como el principio de causalidad nos dice que a una perfección real común le corresponde una causa real común, alcanzar a ver las cosas en universalización metafísica supone estar a punto de concluir con evidencia en la existencia de la Causa universal, y estar a punto de concluir con la existencia de la Causa universal supone ver el ser como perfección común. Como es notorio que dicha conclusión no es tan evidente, hay que reconocer que no se puede alcanzar dicha universalización metafísica sino después de tener planteada la demostración de la existencia de Dios, y no sólo por la primera vía, pues tenemos que preparar el espíritu para entender que Dios es el acto de ser, que tiene ser por esencia (no sólo Acto-Forma, sino Acto-Ser). Tengamos esto en cuenta para lo que sigue.

III. Distinción de supósito y esencia en las substancias materiales

El segundo paso en la vía a la distinción entre esencia y ser es la distinción entre esencia y supósito. Hasta aquí llegó Aristóteles. Primero resolvamos la distinción y luego consideremos su importancia. Seguimos la exposición que da Santo Tomás en el artículo mencionado de la Suma (I, q. 3, a. 3), completándola con la del *Quodlibeto* II, q. 2, a. 2: «*Utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura*».

1º Nociones previas

La quididad o esencia en sentido estricto, que puede decirse substancia en cierto modo, es aquello que significa la definición de la cosa. También se la puede llamar naturaleza, porque ésta es una noción que se dice de muchos modos, y en uno de ellos significa substancia, según

que substancia significa esencia o quididad. Así la toma Boecio en su libro *De duabus naturis*, donde dice que "*natura est unumquodque informans specifica differentia*", "la naturaleza es lo que informa a cada cosa con su diferencia específica", pues la diferencia específica es lo que completa la definición.

El supósito es lo singular en el género de la substancia, que se dice también hipóstasis o substancia primera, y es el ente (*id quod est*) en su sentido más propio y primero. Y como las substancias sensibles, compuestas de materia y forma, nos son más manifiestas, por eso veamos primero en ellas cómo se distingue la esencia o naturaleza y el supósito[1].

2º *Refutación de una opinión falsa*

Algunos dicen que la *forma partis* (la forma en cuanto se distingue de la materia) es *secundum rem* lo mismo que la *forma totius*, que es la esencia o naturaleza, pero difiere sólo *ratione*, porque se dice *forma partis* en cuanto hace que la materia sea en acto, mientras que se dice *forma totius* en cuanto constituye la especie. Así el alma se dice *forma partis* en cuanto hace que el cuerpo sea en acto, y se dice *forma totius* en cuanto constituye la especie humana, diciéndose así *humanitas*.

Según esto, en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia se distingue del supósito como la parte del todo, pues el supósito es compuesto de materia y forma[2].

Pero dicha opinión no es verdadera, porque, como se dijo, la esencia o naturaleza es aquello que significa la definición. Pero la definición en

---

[1] Quodlibet 2, q. 2, a. 2, «*Utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura*»: "Ad huius quaestionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura. Natura autem quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in V *Metaph.*, secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturae, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio: unde Boetius dicit in libro *De duabus naturis*, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et quia substantiae sensibiles compositae ex materia et forma sunt magis nobis notae, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum".

[2] Quodlibet 2, q. 2, a. 2: "Dicunt autem quidam, quod forma partis est idem cum forma totius, quae dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt sola ratione: nam forma partis dicitur in quantum facit materiam esse in actu; forma autem totius in quantum constituit speciem: sicut anima dicitur forma partis, in quantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius in quantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas. Et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars suppositi: nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est".

las cosas naturales no sólo significa la forma, sino también la materia. Y no puede decirse que la materia se ponga en la definición de la cosa natural como no perteneciendo a su esencia, porque esto es lo propio de los accidentes, que se definen por algo que no es de su esencia, es decir, por el sujeto, por lo que tienen esencia de modo incompleto. Queda entonces que, en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia o naturaleza no es sólo la forma, sino el compuesto de materia y forma. Por lo tanto, no cabe distinguir la esencia del supósito del modo dicho [1].

3º Primera solución more logico

Hay que decir que, en las cosas compuestas de materia y forma, necesariamente difieren la esencia o naturaleza y el supósito. Porque la esencia o naturaleza comprende en sí sólo aquello que cae en la definición de la especie, como «*humanitas*» comprende en sí sólo aquello que cae en la definición de hombre, pues por estas cosas el hombre es hombre, y justamente «*humanitas*» significa aquello por lo que el hombre es hombre. Ahora bien, la materia individual, con todos los accidentes que la individúan, no cae en la definición de la especie, como no caen en la definición de hombre estas carnes y estos huesos, o la blancura o negrura, ni otras cosas tales. Por lo tanto, ni estas carnes y huesos, ni los accidentes que designan esta materia en particular se incluyen en la humanidad. Y sin embargo se incluyen en aquello que es el hombre, por donde se ve que «*id quod est homo*», esto es, el supósito, tiene en sí algo que no tiene «*humanitas*», es decir, la esencia o naturaleza.

De aquí debemos concluir que, en las cosas compuestas de materia y forma, no es *totaliter idem* el supósito y la esencia, sino que la esencia se entiende como *pars formalis* del supósito, porque los principios definitorios se tienen *formaliter* respecto a la materia individuante [2].

---

[1] Quodlibet 2, q. 2, a. 2: "Sed praedicta positio non videtur esse vera, quia, ut dictum est, natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in lib. VI *Metaph.*. Nec potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia eius: hoc enim est proprium accidentis ut definiatur per aliquod quod non est essentia eius, scilicet per subiectum; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in VI *Metaph.*. Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma".

[2] I, q. 3, a. 3: "In rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis

Pero aunque lo dicho es verdadero, sin embargo la distinción entre los principios definitorios y el principio individuante no es real en la cosa, sino de razón con fundamento real. Porque los principios definitorios incluyen materia y forma en común, y se consideran *pars formalis* porque, por una parte, se entienden *logice* como una forma universal que se predica de los individuos singulares, y por otra, se fundan últimamente en la forma. Mientras que el principio individuante es la materia signada por la cantidad, pero que individúa a la forma misma, de manera que la materia y forma de la cosa natural no son comunes sino individuales. Si consideráramos la esencia como aquello que se compone de la materia y la forma tal como se dan realmente en la cosa, esto es, particular o individual, ¿se distingue *secundum rem* del supósito?

4º Expresión más metafísica de la solución

Para considerar este problema no de modo lógico sino propiamente metafísico, no debemos considerar la distinción entre *universal e individual*, que es más bien lógica, sino la distinción que le sirve de fundamento, que es la que se da entre lo *necesario y contingente* – asunto, como dijimos, en el que termina la física y comienza la metafísica –. Si el hombre se define por la humanidad, no es porque la humanidad sea universal, sino porque la humanidad incluye lo que pertenece necesariamente al hombre. De allí que convenga enfrentar el problema de otra manera.

Para saber si son lo mismo *lo que es cada cosa*, es decir, el supósito, y *aquello en lo que consiste su ser*, esto es, la quididad o esencia, debemos considerar qué es lo que pertenece *per se* a la cosa y lo que le pertenece *per accidens*. Porque, como dice Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, respecto a las cosas que se dicen *per se*, *idem est res et quod quid est rei* (es lo mismo la cosa y la quididad de la cosa), porque la quididad o esencia incluye justamente todo lo que pertenece necesariamente a la cosa. En las cosas, en cambio, que se dicen *per accidens*, no es lo mismo el supósito y la esencia de esa realidad accidental. Si existiera el «*per se homo*» tal como lo pensaba Platón, no sería en nada distinto de la humanidad, porque en la humanidad se incluye todo lo que pertenece *per se* al hombre, y eso mismo es lo que supuestamente

---

hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantis".

constituye el supósito «*per se homo*». Pero la cosa blanca no es lo mismo que la quididad o esencia de lo blanco, esto es, la blancura, porque la blancura es quiditativamente cualidad, mientras que la cosa blanca es una substancia que tiene tal cualidad.

Según esto, en toda cosa a la que pueda acaecerle algo que no sea de la razón de su esencia o naturaleza, en ella difiere la cosa y el «*quod quid est*» de la cosa, es decir, el supósito y la quididad o esencia. Porque en la razón de la esencia se incluye solamente aquello que es de razón de la especie, mientras que el supósito no sólo tiene lo que pertenece a la razón de la especie, sino también todo aquello que le pueda acaecer de cualquier manera. Porque el supósito se refiere al todo, mientras que la esencia sólo a lo necesario[1].

Ahora sí, aunque consideráramos la esencia de la cosa natural, compuesta de la materia y la forma tal como se dan en lo concreto, esto es, singulares, queda claro que el supósito es siempre algo más que la simple composición de ambos principios. Porque si bien la forma es principio definitorio, esto es, principio de necesidad, sin embargo la materia es principio individuante, esto es, de contingencia. Y esto de dos maneras:

- De la materia se sigue necesariamente la cantidad, es decir, la corporeidad de las cosas naturales; y en razón de la corporeidad, las substancias naturales se hacen pasibles de multitud de accidentes contingentes. Ni pertenecen a la esencia, ni se siguen necesariamente de la esencia, pero pertenecen al supósito. Por lo tanto, siempre el supósito en las cosas naturales se distingue de su esencia.

- Como la materia está siempre en potencia a otras formas substanciales, el mismo ser del supósito compuesto de materia y forma es contingente. Porque la materia es substancia en potencia que recibe el ser por la forma. Pero la forma material no tiene ser por sí misma, sino en

---

[1] Quodlibet 2, q. 2, a. 2: "Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiae vel naturae. Et hanc quaestionem movet philosophus in libro VII *Metaph*. Ubi inquirit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est eius: et determinat, quod in his quae dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei; in his autem quae dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis: nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes; sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi: nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis: res autem alba est substantia habens qualitatem. Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis".

la materia. En la generación de los compuestos, lo que se hace y lo que es propiamente, es el compuesto. Aunque decimos bien que «*forma dat esse*», sin embargo sólo el supósito es «*id quod est*», mientras que la forma es sólo principio del ser, que le da al supósito el modo específico de ser. En las cosas compuestas de materia y forma, entonces, el mismo ser, que es lo que principalmente se dice del supósito, no es necesario sino contingente, y por lo tanto no entra en la definición ni pertenece a la esencia. El hombre se define como aquello que tiene necesariamente un modo de ser como animal racional, pero no se define como aquello que necesariamente es y subsiste en tal modo de ser, porque su ser no le pertenece necesariamente. Si el hombre es hombre, es necesariamente racional, pero en cualquier momento deja de ser hombre y pasa a cadáver.

5º Conclusión

En las substancias materiales, el supósito se distingue *realiter* de la esencia – aún considerada como compuesta de la materia y forma singulares – *primero y principalmente* porque al supósito le pertenece el ser, pues es «*id quod est*», siendo que no le pertenece por esencia, pues no tienen ser necesario sino contingente. Y se distingue *secundariamente* porque al supósito le pertenece todo lo que se da *per accidens et contingenter*, lo que ciertamente no pertenece ni se sigue de la esencia.

Como puede verse, esta es una importante profundización en la observación de la que parte la *tercera vía* para la demostración de la existencia de Dios, que está tomada "*ex possibili et necessario*" [1]. Esta partía de encontrar ciertas cosas que son "*possibilia esse et non esse*" [2], lo que se reconocía porque se generaban y corrompían, mas nuestro análisis nos hace ver que, aunque todas las cosas tengan aspectos esenciales necesarios, los supósitos materiales son siempre corruptibles, *possibilia esse et non esse*.

IV. De la esencia y el supósito en las substancias separadas

Aunque la consideración de las substancias inmateriales, esto es, separadas de la materia, es extremadamente difícil de llevar, pues no tenemos experiencia directa de ellas, sin embargo, del análisis anterior se sigue, en rigor lógico, que "en aquellas cosas que no son compuestas

[1] I, q. 2, a. 3.
[2] Ibid.

de materia y forma, en las que la individuación no es por la materia individual, es decir, por esta materia, sino que las mismas formas se individúan por sí mismas, es necesario que las mismas formas sean supósitos subsistentes; de donde en ellas no difiere – *non differt* – el supósito y la naturaleza [o esencia]"[1]. Porque como la substancia separada es constituida en su especie y modo de ser por una forma pura, *non recepta in materia*, todo en ella sería necesario, pues la forma es principio de necesidad. Nada habría en el supósito que no perteneciera a la esencia o se siguiera de la esencia.

Sin embargo, la permanencia en el ser de las almas humanas nos obliga a sostener que lo dicho no es en todos los casos así, o que por lo menos no es siempre totalmente (*omnino*) así. Porque ciertamente hay que sostener que en las almas racionales separadas, no es lo mismo la esencia (ahora forma sin materia) que aquello de lo que es esencia (lo que subsiste, que no puede decirse propiamente supósito porque no es algo completo en su especie). Esto se ve tanto por el ser, como por los hábitos y los actos:

- En cuanto al ser, hay que decir que las formas racionales no tiene el ser por sí, pues son producidas en la materia de alguna manera en el momento de la concepción. Aunque una vez puestas en la existencia no pueden dejar de ser, pues son principios simples que no están en potencia a otra cosa (como pasa con la materia prima), sin embargo, no podemos decir que el ser les pertenezca por esencia, porque entonces tendrían que haber sido siempre y no podrían haber tenido comienzo en el ser.

- En cuanto a los hábitos, unas almas se separan con más ciencias y otras con menos, unas con virtudes morales y otras con vicios. Porque muchos de los hábitos adquiridos por los hombres tienen su sujeto en las potencias espirituales de la inteligencia y voluntad, por lo que hay que pensar que permanecen al separarse el alma del cuerpo. Ahora bien, todos estos hábitos pertenecen a aquello que subsiste (a modo de supósito), pero no le pertenecen al alma por esencia, pues no le son necesarios.

- En cuanto a los actos, hay que pensar que el alma separada no pierde su libertad de pensar y querer una cosa u otra. Ahora bien, *actiones sunt suppositorum*, los actos pertenecen al sujeto subsistente, pero no se pueden decir que pertenezcan a la esencia o alma en cuanto forma substancial, pues no se le siguen necesariamente.

---

[1] I, q. 3, a. 3: "In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura".

La fe nos enseña que existen formas separadas que no tienen el ser por esencia, sino que lo tienen recibido de la Causa divina que las pone en la existencia, a los que llamamos ángeles. Son formas puras por esencia, de manera que subsisten en sus especies como substancias completas, esto es, como verdaderos supósitos o personas. Pues bien, hay que afirmar que, aunque puede decirse que en ellos *non differt suppositum et naturam*, sin embargo *non est omnino idem*:

• Se puede pensar que los ángeles no adquieren las virtudes, como pasa en los hombres, sino que, como substancias perfectas, las tienen por necesidad de naturaleza (al modo como los animales tienen sus instintos por naturaleza). De manera que en el supósito angélico no se da ninguna forma, ni substancial ni accidental, que no le sea esencial. De allí que pueda decirse que no hay *diferencia* entre el supósito y la esencia, pues la noción de diferencia supone alguna distinción formal.

• Pero "en el ángel *non est omnino idem* [*suppositum et essentia*], pues algo le acaece fuera de lo que es de razón de su especie, porque el mismo ser del ángel es de fuera de su esencia y naturaleza; y algunas otras cosas le ocurren que pertenecen absolutamente al supósito, pero no a la naturaleza", como por ejemplo todo sus actos libres de inteligencia y voluntad[1].

Conclusión. En las substancias inmateriales que no tienen el ser por esencia, ángeles y almas separadas, el ser pertenece al supósito pero no a la esencia; pero como dichas substancias son formas simples subsistentes, que no están en potencia a ser de otro modo, son incorruptibles. Por lo tanto, el ser les es necesario de un modo y no de otro: no les es necesario por sí mismas, pues no tienen el ser esencia, pero les es necesario por alguna causa, porque una causa eficiente las puso en la existencia y se conservan en el ser por su causa formal[2].

Se ilustra así el segundo tramo de la *tercera vía* para la demostración de Dios, que después de las cosas contingentes, plantea la posibilidad de cosas necesarias con causa: "Todo lo necesario, o tiene causa de su necesidad, o no tiene [y es necesario por sí mismo]. Pero no es posi-

---

[1] Quodlibet 2, q. 2, a. 2: "In Angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse Angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam".

[2] In V Metaph. lect. 6, n. 839: "Algunas cosas son necesarias de dos maneras: Unas de las que otra cosa es causa de su necesidad; otras de las que no hay ninguna causa de su necesidad, y estas tales son necesarias por sí mismas". Cf. *La naturaleza y sus causas*, «Acerca de lo necesario y sus modos: consideración real», tomo 1, p. 150-151.

ble que se proceda al infinito en los necesarios que tengan causa de su necesidad. *Ergo*, hay que poner algo que sea necesario *per se*"[1].

V. Conclusión en el marco de la metafísica

Quien haya seguido firme y claramente el razonamiento metafísico que se ha expuesto, puede concluir con plena certeza que sólo en aquella Forma pura a la que le pertenezca el ser por esencia, que no pueda no ser y, por lo tanto, que no tenga causa alguna de su existencia, será *omnino idem* el supósito y la naturaleza: "*In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura*"[2].

Ahora bien, haber llegado a ver que en todas las substancias corporales se distingue el supósito de la naturaleza o esencia, porque la esencia implica lo necesario y el supósito tiene siempre existencia contingente, y tener comprobado que aun en las substancias inmateriales ocurrirá lo mismo, salvo en aquella Substancia cuya existencia sea necesaria, única en la que todo lo que es le es esencial, haber llegado – repetimos – a ver todo esto implica tener patente ante los ojos de la inteligencia la demostración de la existencia de Dios por la tercera vía, porque salta a la vista que todos los seres contingentes dependerán de Aquel necesario. Pero esto supone una de tres posibilidades:

- Quien lleva el razonamiento posee una inteligencia *quasi* angélica, que lo hace capaz de una penetración metafísica tal que se le hace patente la existencia de Dios, patente con evidencia mediata, como conclusión de un razonamiento, pero que se impone como primera conclusión de muy primeros principios.
- Quien lleva el razonamiento sabe por fe que Dios existe de toda eternidad y creó la universalidad de las cosas en el tiempo, por lo que sigue el razonamiento sabiendo perfectamente a dónde lo tiene que llevar.
- Quien lleva el razonamiento ha sudado antes demostrando la existencia de Dios por las cinco vías que se le ofrecen a la inteligencia, y está razonando en el marco de dicha demostración.

---

[1] I, q. 2, a. 3.

[2] Quodlibet 2, q. 2, a. 2: "Sólo en Dios no se encuentra ningún accidente fuera de su esencia, porque su ser es su esencia, como se dijo; de allí que en Dios es absolutamente lo mismo el supósito y la naturaleza".

¿Dónde está lo difícil de ver en el razonamiento hecho, que nos lleva a considerar casi angélica la inteligencia que lo comprende? Justamente en lo que se entiende por «ser». Al supósito hombre le pertenece el «ser», mientras que no le pertenece a la esencia, pues no le es necesario «ser». Pero ¿qué significa «ser»? ¿Es algo real además de la materia y la forma, o se trata solamente de nuestra manera de significar que la forma está unida a la materia y existe así en la realidad? Un puro aristotélico no tomista se queda con el juego de los principios naturales, por el que la forma aporta lo necesario y universal, y la materia impone individualidad, y «ser» no significaría más que el hecho de la unión de materia y forma, aunque le queden mil cosas que no llega a explicar. «Ser» comienza a tener un sentido propio cuando se sospecha que hay un Ser por esencia. Previendo esta conclusión, puede entenderse que no se está cometiendo el pecado de logicismo, de darle entidad ontológica a un recurso de la razón.

La necesidad de una primera causa, tal como lo proponen las cinco vías, es más patente, y apenas sobrepasa la argumentación física, que ya concluye que el movimiento tiene un primer motor que no es físico, esto es, material. Pero la conclusión de las cinco vías no llega a comprenderse en todo su valor metafísico hasta que no se entiende que la Causa primera es el Ser por esencia. Y para ello – decíamos – se hace necesario llevar adelante esta universalización propiamente metafísica que va precisando el significado del «ser». Fue ciertamente ayudada por el dogma revelado de la Creación, pero puede constituirse y afirmarse en el marco propio de la metafísica, que es – volvemos a repetir – el de la demostración de la existencia de Dios. Los que pretenden llevar adelante una ontología que no parte de la demostración de la existencia de Dios, nunca van a terminar de distinguir claramente la lógica de la metafísica.

E. La *resolutio* tomista entre esencia y acto de ser

I. SER POR ESENCIA O POR CAUSA, 101. — 1º Argumentación filosófica, 101. — 2º Universalización metafísica del argumento, 102. — 3º El ser y la esencia de las substancias corruptibles, 104. — 4º El ser y la esencia en una substancia material incorruptible, 105. — 5º El ser y la esencia en una substancia inmaterial causada, 106.

II. SER POR ESENCIA O POR POTENCIA, 107. — 1º Argumentación filosófica, 107. — 2º Universalización metafísica del argumento, 108. — 3º La esencia considerada *ut potentia*, 109. — 4º El esse considerado *ut actus*, 110.

III. SER POR ESENCIA O POR PARTICIPACIÓN, 111. — 1º Argumentación filosófica, 111. — 2º Universalización metafísica del argumento, 112. — 3º El ente por participación, 114. — 4º El Ente por esencia, 115.

IV. CONCLUSIÓN, 116.

Del análisis anterior, por el que investigamos la distinción entre supósito y esencia, llegamos a la conclusión que sólo en aquel Supósito que tuviera el ser por esencia, no se distinguiría realmente el supósito de la esencia. Pues bien, esto nos lleva a afirmar que **en todas aquellas cosas que no tengan el ser por esencia, hay que distinguir *realiter* la esencia del ser**. Cabe mostrarlo por tres argumentos complementarios[1]. Ninguno de ellos constituye propiamente una demostración, porque lo que se pone en cada caso a modo de término medio, esto es, de causa o *propter quid*, no es más que un aspecto implicado necesariamente en la noción de esencia. Los argumentos, entonces, no explican recurriendo a una causa anterior más clara y evidente, sino que ayudan a alcanzar la evidencia que tiene por sí misma la sentencia defendida.

I. Ser por esencia o por causa[2]

1º Argumentación filosófica

Todo lo que se da en alguna cosa que no le pertenezca por esencia, esto es, que sea «praeter essentiam eius», es necesario que sea causado. Esto puede ocurrir de dos maneras:

- Que sea causado por los principios de la esencia, al modo de los accidentes propios que se siguen de la especie, como risible es propio del hombre y es causado por los principios esenciales de la especie humana.

---

[1] Como dijimos al comienzo de esta Sección, Santo Tomás da estas tres razones en I, q. 3, a. 4, aunque dirigidas a demostrar que en Dios se identifica el ser y la esencia. Las citamos íntegras al comienzo de cada argumento.

[2] I, q. 3, a. 4: "Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia".

- Que sea causado por algo exterior, como el calor es causado en el agua por el fuego.

Ahora bien, todo lo que se tiene por alguna causa, ya sea intrínseca o extrínseca, *se distingue realmente de lo que se tiene por esencia*. Por lo tanto, *todo aquello que algo tiene y no lo tiene por esencia, se distingue realiter de su esencia.*

Sócrates era animal racional como los demás hombres, y aunque tenía un cuerpo más pequeño y mal formado que la mayoría de los demás, con dos orejas y una única nariz, pero muy ñata, sin embargo tenía un alma particularmente grande, porque supo dilatar su inteligencia con la sabiduría y su voluntad con la honestidad.

De todas estas cosas que le hemos atribuido a Sócrates, la animalidad y racionalidad le pertenecen por esencia, y ser hombre implica tenerlas. La malformación corporal, y especialmente la de su nariz, habría que buscarla en las causas exteriores que rodearon su gestación y nacimiento. Quizás su innata curiosidad lo llevó a apretar su nariz en el vientre materno. La paridad de sus orejas, así como la unicidad de su nariz que, aunque aplastada, no llegó a perderla, son accidentes propios de la naturaleza humana, que tienen causa intrínseca en el ser esencial. También brotan de la esencia la inteligencia y voluntad, aunque la sabiduría y la honestidad tienen su causa parte intrínseca y parte extrínseca en la educación y en su libertad.

Es evidente que la sabiduría, honestidad y ñateidad se distinguen realmente de la esencia, porque podrían no haberse dado en Sócrates. También es claro que se distinguen la paridad de orejas y la unicidad de nariz, porque si bien se siguen de la esencia, podría impedirse que se dieran, como casi ocurre con la nariz. Es menos evidente la distinción real de la inteligencia y voluntad, porque no pueden no darse en un hombre, pero es claro que se distinguen en cuanto potencias accidentales, que tienen causa única en el ser esencial. Hay que afirmar también que la pequeñez del cuerpo y la grandeza del alma, aun cuando se consideraran innatas y no adquiridas, se distinguen de la esencia, porque en cada hombre cuerpo y alma son singulares y distintos por causa de la materia en que el alma fue recibida. Las únicas cosas que le pertenecen a Sócrates propiamente por esencia son la animalidad y la racionalidad, y por lo tanto no se distinguen evidentemente de la esencia, ni tampoco se distinguen *realiter* entre sí.

2º Universalización metafísica del argumento

Pues bien, esto que decimos de cualquier perfección que se dé en un supósito, hay que decirlo especialmente de la perfección principal que

es el ser substancial o esencial del supósito – para lo cual, digámoslo, hay que haber accedido a este orden de universalización metafísica –: Si el supósito tiene ser y el ser no le pertenece por esencia, tiene que pertenecerle por alguna causa. Pero en este caso es imposible que el ser substancial sea causado solamente por los principios esenciales de la cosa, al modo de los accidentes propios:

- Los accidentes propios se siguen necesariamente de la substancia, que por una parte es a manera de causa material, pues es sujeto de tales accidentes, pero por otra parte es a modo de causa eficiente de los mismos, pues fluyen como perfecciones secundarias de la perfección primera de la substancia. Pero esto es posible porque el ser substancial preexiste con anterioridad de naturaleza respecto a los accidentes propios.
- El ser substancial, en cambio, tiene en los principios esenciales su causa formal y, en el caso de las substancias sensibles, también su causa material; pero es imposible que se siga de los principios esenciales como de su causa eficiente, porque entonces los principios esenciales deberían ser en acto con anterioridad al ser substancial, pero el ser por el cual los principios esenciales son algo real es el mismo ser substancial de la cosa. Que el ser substancial se siga de los principios esenciales implicaría que la cosa sea causa eficiente de sí misma, lo cual es contradictorio, pues para poder causar tendría que ser en acto, pero para ser causada tendría que ser en potencia, y es contradictorio que algo sea en acto y en potencia según lo mismo [1].

De allí resulta que todas aquellas cosas que no tienen el ser por esencia sino que son causadas, tienen el ser substancial causado eficientemente por algo exterior, teniendo en los principios esenciales su causa formal y, si es el caso, su causa material. Ahora bien, si el ser no se tiene por esencia ni fluye de los principios esenciales, sino que es causado por algo exterior, siendo determinado formal y materialmente por los principios esenciales, se hace evidente que *el ser se distingue realmente de los principios esenciales*.

Esta distinción es difícil de percibir por la absoluta concomitancia que se da entre el ser y la esencia, o más propiamente, entre el ser y la forma. Porque debería resultar evidente que los principios esenciales se

[1] I Contra gentes, c. 22, Amplius. Si esse Dei: "Prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile".

distinguen necesariamente del ser como la causa se distingue de lo causado, pues son causas suyas formal y material. Pero si bien se distinguen, no tienen la anterioridad de naturaleza que se tiende a atribuir a la causa respecto del efecto. Porque tal anterioridad es propia solamente de la causa eficiente, y los principios esenciales no pueden considerarse de ninguna manera como causas eficientes del ser substancial, pues no tienen ser sino por el ser del compuesto. El ser fluye «*ab aliquo exteriori*» en absoluta concomitancia con el principio formal, pues por lo dicho, ni el ser puede considerarse como anterior a la forma, pues ésta es su causa determinante, ni la forma puede considerarse como anterior al ser, pues no es sino por él (la materia sí puede preexistir bajo otra forma).

Esta es una evidencia metafísica fundamental que nos pide considerar al ser como un principio intrínseco al compuesto, realmente distinto de los principios esenciales. Como se ve en la argumentación, no se puede penetrar en la profundidad de esta distinción por el puro y simple análisis del ente, sino por el análisis acabado de la causalidad, siempre implicada en toda composición real.

Para afirmarnos en esta distinción, prolonguemos el análisis considerando tres géneros de substancias. Comencemos por las únicas al alcance de nuestra experiencia sensible: las substancias que se generan y corrompen; luego consideraremos aquellas que pudieran ser sensibles pero incorruptibles; y finalmente las substancias separadas.

3º El ser y la esencia de las substancias corruptibles

En las substancias que se generan y corrompen se hace *maxime* evidente que hay que distinguir el ser de la esencia como coprincipios del único supósito compuesto. Esto es claro desde el punto de vista de su constitución ontológica, pero no lo es tanto desde el punto de vista de su generación.

Es claro que el ser de Sócrates depende de la materia, pero no se identifica con ella, porque la materia preexistía en el ovulo materno, cuando Sócrates todavía no era. Y nuestra investigación acerca de la forma nos ha permitido ver que el ser de Sócrates tampoco se identifica con la forma, porque de la forma por sí se sigue lo necesario, mientras que el ser de Sócrates es por sí contingente y corruptible. De hecho la forma no determina el ser de las cosas corruptibles sino en la medida en que es recibida e individualizada por la materia. El ser de Sócrates, entonces, es un principio que está determinado, a la vez, por la forma y por la materia: siendo individual por ésta, perteneciendo a la especie

humana por aquélla, y siendo contingente porque la materia sigue en potencia a otras formas.

Pero si consideramos las cosas desde el punto de vista de la generación, se nos plantea una cuestión. Porque cuando decimos que la forma *dat esse*, no podemos entenderlo a manera de causa eficiente, por lo dicho en el argumento general: debería preexistir al ser del supósito, pero la forma no es sino en el supósito, como parte suya formal. La forma *dat esse* como causa formal, constituyéndolo en su modo específico de ser. El ser, dijimos, tiene causa *ab aliquo exteriori*, pero: ¿cuál es esta causa del ser? Alguno podría responder que la causa del ser de Sócrates fue Sofronisco, su progenitor. Pero hemos visto en la física que el agente natural no obra en razón de su ser individual, sino en razón de su forma; Sofronisco no engendra un sofronisquito, sino el hombre Sócrates (de la misma especie pero distinta individualidad), por donde se ve que obra según su forma específica. Por eso no decimos que el agente *da el ser* a la esencia, sino que *educe la forma* de la materia. Por lo tanto, si el agente natural no es propiamente dicho causa eficiente del ser del efecto, sino de la educción de su forma, y si la forma no es tampoco la causa eficiente del ser sino, justamente, su causa formal, ¿qué es aquello extrínseco que propiamente es causa del ser?

Esta cuestión nos está advirtiendo que la penetración metafísica por la que se distingue la esencia del ser, va de la mano con la comprensión del modo propio de la causalidad divina, que fue lo que Aristóteles no llegó a ver. Más adelante deberemos extendernos sobre esto. Por ahora insistamos, por enésima vez, que todo este análisis metafísico sólo se puede llevar a cabo en el marco de la demostración de la existencia de la Causa primera.

4º El ser y la esencia en una substancia material incorruptible

Los antiguos pensaban que los cuerpos celestes eran substancias sensibles pero incorruptibles. Pero aunque las observaciones que hoy se han podido hacer sugieren que nada hay en el universo corporal que sea incorruptible, porque la corruptibilidad parece ser una condición de toda substancia material, sin embargo no es impensable que se pueda dar una substancia material pero eterna. En este caso el principio material estaría en potencia únicamente a su propia forma substancial. Algo semejante habría que decir de los ángeles, en la opinión de algunos santos Padres, que los consideraban compuestos de una materia celeste, aunque con la diferencia, quizás, de que la determinación de su extensión y cualidades sensibles estarían dominadas por el espíritu.

Tanto la materia como la forma de estos cuerpos celestes serían de un orden superior: la materia sería algo más próximo a la forma, pues estaría en potencia a una única forma substancial, y la forma sería individuada por la materia pero no coartada en su perfección, siendo agotada en un único individuo. De allí que cada especie constaría de un único individuo permanente.

Pues bien, es claro que, aunque estas substancias celestes serían eternas, pues las definimos como con una materia que no está en potencia a otra forma, sin embargo no tendrían el ser por esencia, porque la materia no tiene ser por sí sino en cuanto está bajo la forma, ni la forma tampoco lo tiene por sí si no se da en la materia, siendo el ser propio no de la forma, ni de la materia, sino del compuesto de ambas. En este caso también es claro que el ser se distingue *realiter* de los principios esenciales, pues el ser no es la forma, sino que es informado por ella, ni es la materia, sino que la tiene como sujeto.

En cuanto al origen de estos cuerpos celestes, son necesariamente causados, pues la materia no puede darse a sí misma la forma, ni la forma la materia, ni materia y forma pueden ser causas eficientes del ser del compuesto. Por eso dijimos que no son por esencia sino por causa. Pero así como no pueden corromperse, tampoco pueden generarse, pues la materia no puede preexistir bajo otra forma. Por lo tanto, tienen una causa que no sólo da la forma, ni sólo el ser, sino la entidad completa: el ser en tal forma y materia. Porque ninguno de los tres principios puede existir sin los otros: el ser no puede darse sin estar determinado por los principios esenciales, ni los principios esenciales pueden determinar nada si no son. Estos cuerpos celestes, entonces, podrían existir *ab aeterno et in aeternum*, pero no dejarían de existir siempre por una causa dadora del ente completo.

5º El ser y la esencia en una substancia inmaterial causada

Las substancias inmateriales tienen esencias simples, constituidas por formas puras. Pero sabemos que, aunque siendo simples, son incorruptibles, no tienen necesariamente el ser por esencia. En aquellas, entonces, que no tienen el ser por esencia – ya sean las almas humanas, que no son supósitos sino substancias incompletas, ya sean los ángeles, que son substancias inmateriales completas –, necesariamente hay que distinguir el ser de la esencia, porque el ser no puede ser causado eficientemente por la esencia, sino recibido y determinado por ésta.

Las substancias inmateriales que no tienen el ser por esencia, tienen que tener – como dijimos para los cuerpos celestes, si existieran – una

causa dadora del ente completo, causa a la vez del ser formado, o de la forma siendo (como se quiera). A la producción completa de una cosa, que no es generación a partir de una materia prima, se la llama creación. Pues bien, estas substancias son necesariamente creadas, ya sea *ab aeterno* o con un principio en la existencia. Sabemos por fe que Dios no creó *ab aeterno* sino "*in principio*". Y la Causa creadora no podrá ser otra que aquel Ente que tiene el ser por esencia.

II. Ser por esencia o por potencia [1]

1º Argumentación filosófica

Todo lo que se da en alguna cosa y no lo tiene por esencia, lo tiene en cuanto algo en ella está en potencia para poseerlo. Sócrates, en cuanto hombre, es animal racional. Pero si, además, es noble y ñato, lo que no le pertenece por esencia, es evidente que su modo de ser esencial estaba abierto a la nobleza y a la ñateidad, esto es, estaba en potencia a esas perfecciones e imperfecciones. Lo mismo hay que decir de la inteligencia y la voluntad, porque, si bien se siguen necesariamente del ser substancial del hombre, se distinguen realmente de él como los accidentes de la substancia; pero la substancia del hombre no podría ser sujeto de esos accidentes si no tuviera la capacidad o potencia de tenerlos. Si una cosa no estuviera en potencia a nada fuera de aquello que le pertenece por esencia, nada más se daría en ella, pues la potencia no es otra cosa que la posibilidad real de tener actualmente cierta perfección.

Ahora bien, lo que se tiene por esencia se distingue realmente de aquello que se tiene como acto de una potencia. Porque aquello se es por sí (es el *quod quid est* de la cosa) y esto se recibe o se adquiere.

Por lo tanto, todo lo que se tiene y no se tiene por esencia, se distingue realiter de la esencia.

Como puede verse, este argumento complementa el anterior, cuyo medio demostrativo era la oposición entre esencial y causado. Porque todo lo que se agrega a la cosa a modo de efecto, supone un agente en acto y una potencia en la cosa. De allí que todo lo que se da en algo por alguna causa, se da como recibido en alguna potencia. Como dijimos,

---

[1] I, q. 3, a. 4: "Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse".

aun en los accidentes propios que brotan del ser esencial, este se comporta a la vez como agente en cuanto está en acto, y como sujeto en cuanto está en potencia. En este segundo argumento, el medio demostrativo, entonces, es la oposición entre aquello que se es por sí, y lo que se puede ser por apertura potencial.

2º *Universalización metafísica del argumento*

Mayor. Hemos visto que las cosas son más o menos perfectas, con mayor permanencia en el ser, mayor unidad, necesidad y bondad, en la medida en que sus formas substanciales están más o menos separadas de la materia. De allí que el grado superior de entidad le corresponda a las substancias inmateriales, cuyas formas están totalmente separadas de la materia. La forma substancial de los entes *perficit quidditatem*[1], constituyendo los entes en diferentes grados de perfección, de tal manera que Aristóteles llega a compararlos con los números: éstos se distinguen por la unidad, y los entes por las diferencias específicas.

Pero vemos – y aquí está la universalización metafísica que debemos hacer – que cada forma determina un modo específico de ser, definible en sus aspectos esenciales, mas no siempre exige el ser actualmente por su misma esencia:

- Tenemos la evidencia de experiencia inmediata que las substancias materiales comienzan y dejan de ser. El perro no era y comenzó a ser, existiendo un tiempo hasta que lo atropelló un auto. Su materia pasó de ser óvulo en la perra, a ser perro en el perro y luego, gracias al auto, cadáver. La forma perruna no era y comenzó a ser por la concepción gracias al papá perro, dejando de ser por culpa del parachoques. La forma material, entonces, o mejor, la forma en la materia, puede ser o no ser.
- En cuanto a la forma separada, vemos que las formas humanas son sin haber sido antes, por lo que también pueden ser o no ser.

Una forma que no es por esencia, es decir, que no tiene el ser necesariamente, podrá ser, pero también puede no ser. Pero *todo lo que es y no tiene el ser por esencia, lo tiene porque es posible que lo tenga, es decir, lo tiene por posibilidad o por potencia.*

Menor. *Ahora bien, en todo ente que no tiene el ser por esencia, sea corruptible o incorruptible, la esencia es un principio potencial que*

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «Definición de forma substancial», p. 102-106.

se distingue del ser como la potencia de su acto: "*Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam*: es necesario entonces que el mismo ser se compare a la esencia, que se distingue de él, como el acto a la potencia".

Conclusión. *Por lo tanto, en todo ente que no es por esencia, se distingue realiter el ser de la esencia.*

Como advertimos, lo que acabamos de hacer no es propiamente una demostración, sino una *resolutio* evidente por sí misma y no por un término medio. Las nociones de potencia y acto, que son puestas aquí a modo de término medio, no son algo en sí mismo distinto de la esencia y el ser en el ente que no es por esencia. Como aquí estamos estableciendo la *resolutio* fundamental de la Metafísica: «la esencia se distingue del ser como la potencia del acto», que es *per se nota* pero no justamente *quoad omnes*, conviene que nos detengamos un poco más en la percepción de la esencia *ut potentia* y del *esse ut actus*.

3º La esencia considerada ut potentia

Así como la materia es potencia respecto a la forma substancial y la substancia es potencia respecto a las formas accidentales, así también la esencia debe ser considerada *ut potentia* respecto al ser.

El término «potencia» viene de *potis* (el que puede) + *esse*, y significa capacidad o posibilidad de ser. Como vimos, el ente puede considerarse en acto o en potencia, siendo el ente en acto el ente que actualmente es y el ente en potencia el ente que puede ser, la misma posibilidad de ser. Pero en la física se vio que la posibilidad de ser o ente en potencia es algo real en la correlación de una potencia activa y otra pasiva:

- La materia del óvulo de la osa puede considerarse *realiter* osito en potencia (pasiva) si miramos la potencia generativa (activa) del oso. Y si miramos el conjunto de las potencias activas naturales, podemos decir que la materia es en potencia todas las cosas naturales. La materia considerada como ente en potencia es algo real, porque sin ella el osito no se engendra y porque compone la substancia natural como coprincipio intrínseco con la forma substancial.
- La substancia del agua fría está *realiter* en potencia al calor acuoso sólo si consideramos la naturaleza del fuego, que tiene potencia activa de calentar. Pero el análisis del cambio accidental nos permite ver que la substancia considerada *ut potentia* es también algo real, que compone el agua caliente como coprincipio bajo la forma accidental.

menos plenamente todas las perfecciones que hacen a un buen hombre o a un buen caballo. Podemos decir entonces que cada individuo de la especie participa más o menos de la perfección específica. Pero si comparamos la vida racional con la vida de un bruto animal, y ambas con la vida simplemente vegetal, vemos que la perfección significada por la vida se participa en mayor o menor grado: más por el hombre, medianamente por el caballo, ínfimamente por la lechuga. Pero como vimos al comparar las formas en relación con la materia, la vida es un modo más perfecto del ser substancial, por cuanto los seres vivos tienen una entidad más permanente, una, necesaria y perfecta.

La universalización metafísica que estas observaciones nos piden hacer consiste en ver que las diversas esencias de las cosas, que pueden ordenarse de menor a mayor como los números, participan en menor o mayor grado de la perfección de ser, perfección que incluye en sí toda perfección: "*Sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem*: así como aquello que tiene incendio y no es incendio, está encendido por participación, así también lo que tiene ser y no es ser, es ente por participación". Porque vemos que los diversos accidentes se comparan en más y menos según que hacen más o menos perfectas sus substancias, y las substancias tienen mayor o menor entidad según su separación de la materia.

Lo que se tiene por esencia, se tiene pleno y *per se*, mientras que lo que no se tiene así, se lo tiene participado y *per aliud*. El hombre es más perfecto que el caballo, pero no puede decirse que sea más equino que él, porque la equineidad le pertenece *per se* y plenamente al caballo, mientras que al hombre le puede pertenecer por participación, en la medida en que sepa acomodarse al movimiento del noble animal y pueda decirse «caballero». Así como tampoco el caballo es plenamente hombre, aunque puede participar de la humanidad en cuanto haya sido acomodado a las diferentes artes humanas, teniendo así un caballo labrador y otro guerrero. Pero ambos pueden ser comparados como más o menos perfectos, y comparados con la universalidad de las cosas, en cuanto consideramos el mayor o menor grado en que participan del ser. Y este grado está determinado primeramente por la esencia substancial de las cosas y secundariamente por sus perfecciones accidentales.

Esta mayor o menor participación del ser según las propias esencias, la observamos en todas aquellas cosas que, como vimos, no tienen el ser por esencia, pues pueden ser o no ser. Esto nos lleva a entender que, si existe Aquello que tiene el ser por esencia, lo tiene que tener por sí y plenamente, incluyendo en él todo lo que hace a la perfección de

esenciales. El oso es tal por la materia, pertenece a la especie osuna por la forma y existe actualmente por el *acto de ser*.

El oso, además, puede ser oso *simpliciter* si tiene su ser substancial, por más que sea tuerto y cobarde; pero puede ser un buen oso, si tiene todas las perfecciones que hacen a un oso hecho y derecho, a las que la substancia del oso está en potencia. El oso será bueno en la medida en que actualmente reciba todas las formas accidentales que hacen a su perfección. Pero, aunque luego consideraremos más en particular la relación del ser con los accidentes, ya podemos ver que tanto la perfección substancial como las accidentales son en acto por el acto de ser, pues no lo son por sí, ya que es evidente que podrían no ser. Por eso, dice Santo Tomás: "*Esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse*: el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues la bondad o la humanidad no se significa en acto, sino en cuanto significamos que es"[1].

III. Ser por esencia o por participación[2]

1º Argumentación filosófica

Todo lo que se da en alguna cosa y no le pertenece por esencia, lo tiene por participación de aquello que lo tiene por esencia. *Ahora bien, lo que se tiene por esencia se distingue realmente de lo que se tiene por participación. Por lo tanto, todo aquello que algo tiene y no lo tiene por esencia, se distingue realiter de su esencia.*

El agua no es caliente por esencia, pues por su naturaleza tiende a estar unos grados por debajo de la temperatura ambiente. Sin embargo, se da a veces que esté caliente, pero de este calor, que no es suyo sino que lo tiene recibido, hay que decir que lo tiene por participación de alguna cosa que tenga el calor como propio. Usamos el término «participación», porque todo lo que se tiene recibido, se lo tiene de manera secundaria, según lo permiten los principios esenciales, que en cuanto a la perfección adquirida están en potencia. El fuego, en cambio, al tener el calor como algo propio que se sigue de la esencia, lo tiene de modo

[1] I, q. 3, a. 4 (Secundo).

[2] I, q. 3, a. 4: "Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia".

pleno y no en parte. Lo que se recibe en un principio potencial, se recibe al modo del recipiente, cuya naturaleza o esencia es diversa de la naturaleza o esencia de la cosa recibida, por lo que no puede recibirlo plenamente sino sólo parcialmente.

Cada substancia tiene de modo pleno aquello que la especifica quiditativamente, significado por su diferencia específica, y todas las propiedades que de ella brotan. La racionalidad es propia y exclusiva del hombre, así como la risibilidad y la sociabilidad. Si una computadora es racional, si el Quijote es risible y un periódico es social, lo son por participación de lo que se da en el hombre, y no lo son en la plenitud con que esas cosas se dan en el hombre.

Aún las perfecciones que se dan en las cosas y no pueden atribuirse como esenciales o propias a ninguna cosa particular, como la blancura y la dulzura, de todas maneras no pueden ser concebidas sino como participadas de la blancura y dulzura esenciales, concebidas a modo de substancias. La dulzura del durazno y la blancura del diente que lo muerde, no son blancura ni dulzura plenas, pues tienen tanto de blancura y dulzura como lo permiten las substancias que participan de ellas. Pero si se diera la blancura y la dulzura por esencia, tendrían todo lo que hace a cada una de esas cualidades.

Dado que no en todas las perfecciones que observamos en las cosas hallamos aquellas substancias a las que realmente les pertenecen por esencia, por eso dejamos como fuera del argumento el agregado de que «lo que no se tiene por esencia se tiene por participación *de aquello que lo tiene por esencia*». Sin embargo, si se investigan bien las cosas, así tiene que ser realmente. Porque no puede ser que una perfección que actualmente se observa en las cosas, no provenga últimamente de alguna cosa que la tenga como propia, porque no puede haber nada que se dé *per accidens* que no provenga de lo que se da *per se*. Si se da el calor en cosas que no son calientes por sí, tiene que haber fuentes calientes por naturaleza[1]. Pero sostener y demostrar esta proveniencia no es absolutamente necesario para el uso que hacemos ahora del argumento. Por ahora sólo nos importa que lo que no es esencial se da en parte.

2º Universalización metafísica del argumento

Mayor. Vemos que la humanidad y la equineidad se da con mayor o menor perfección en un individuo o en otro, según que tengan más o

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «La causalidad eficiente es evidente», p. 172.

menos plenamente todas las perfecciones que hacen a un buen hombre o a un buen caballo. Podemos decir entonces que cada individuo de la especie participa más o menos de la perfección específica. Pero si comparamos la vida racional con la vida de un bruto animal, y ambas con la vida simplemente vegetal, vemos que la perfección significada por la vida se participa en mayor o menor grado: más por el hombre, medianamente por el caballo, ínfimamente por la lechuga. Pero como vimos al comparar las formas en relación con la materia, la vida es un modo más perfecto del ser substancial, por cuanto los seres vivos tienen una entidad más permanente, una, necesaria y perfecta.

La universalización metafísica que estas observaciones nos piden hacer consiste en ver que las diversas esencias de las cosas, que pueden ordenarse de menor a mayor como los números, participan en menor o mayor grado de la perfección de ser, perfección que incluye en sí toda perfección: "*Sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem*: así como aquello que tiene incendio y no es incendio, está encendido por participación, así también lo que tiene ser y no es ser, es ente por participación". Porque vemos que los diversos accidentes se comparan en más y menos según que hacen más o menos perfectas sus substancias, y las substancias tienen mayor o menor entidad según su separación de la materia.

Lo que se tiene por esencia, se tiene pleno y *per se*, mientras que lo que no se tiene así, se lo tiene participado y *per aliud*. El hombre es más perfecto que el caballo, pero no puede decirse que sea más equino que él, porque la equineidad le pertenece *per se* y plenamente al caballo, mientras que al hombre le puede pertenecer por participación, en la medida en que sepa acomodarse al movimiento del noble animal y pueda decirse «caballero». Así como tampoco el caballo es plenamente hombre, aunque puede participar de la humanidad en cuanto haya sido acomodado a las diferentes artes humanas, teniendo así un caballo labrador y otro guerrero. Pero ambos pueden ser comparados como más o menos perfectos, y comparados con la universalidad de las cosas, en cuanto consideramos el mayor o menor grado en que participan del ser. Y este grado está determinado primeramente por la esencia substancial de las cosas y secundariamente por sus perfecciones accidentales.

Esta mayor o menor participación del ser según las propias esencias, la observamos en todas aquellas cosas que, como vimos, no tienen el ser por esencia, pues pueden ser o no ser. Esto nos lleva a entender que, si existe Aquello que tiene el ser por esencia, lo tiene que tener por sí y plenamente, incluyendo en él todo lo que hace a la perfección de

ser, a la manera como la blancura *per se* incluye la perfección plena de la que participan todas las cosas que tienen blancura participada en sus diversas superficies.

Las cosas, entonces, tienen por esencia tal o cual modo específico de ser, pero el ser actualmente lo que son no lo tienen por esencia sino por participación.

Menor. *Ahora bien, los principios que determinan el modo de ser específico propio de cada cosa y constituyen, por lo tanto su esencia, se distinguen realmente del ser, al que no tienen por esencia sino por participación.* Porque lo esencial se tiene *per se* y pleno, mientras que lo participado no. El hombre es por sí y plenamente hombre, al menos en cuanto a lo substancial, pero no puede decirse que tenga ser actualmente por sí y plenamente, pues ni tiene el ser por esencia, ni lo tiene en plenitud.

Conclusión. *En todo ente que no tiene el ser por esencia, su esencia se distingue realiter de lo que actualmente es.*

Señalemos nuevamente que no hemos hecho una demostración propiamente dicha, pues no hay un término medio o *propter quid* realmente distinto de los términos mayor o menor. Se trata de una tercera explicitación de lo que significa el ser y la esencia en un ente que no es por esencia: la esencia es plena y el ser participado. Como la noción de participación es la más comprensiva de todas, nos demoraremos otro poco en considerar el ente por participación, para hacer un primer atisbo – por contraposición – del Ente por esencia.

3º El ente por participación

Toda esencia es *simple*, y en cuanto tal no tiene partes ni sufre disminución: es siempre plenamente lo que es. La esencia o quididad se refiere a lo que la cosa es en sí propiamente. Vimos que sólo las substancias tienen *simpliciter* esencia, mientras que los accidentes la tienen *secundum quid*. En la lógica señalamos que las substancias no tienen contrario (cuarta propiedad), ni tienen más y menos (quinta propiedad), de donde se siguió, en la física, que en la substancia no se da el movimiento en sentido estricto, pues no puede pasar de un contrario a otro por grados de más y menos. El caballo tiene un modo de ser simple. Los géneros que distinguimos en su esencia son consideraciones parciales que deben ser determinadas por la diferencia para especificarse: el buen diseño de un animal requiere que se hayan determinado todos sus elementos esenciales. El caballo no es contrario ni al hombre, ni al perro, ni al agua, porque él es lo que es, y nadie es caballo sino él. Se

es caballo o no se es, y si decimos que uno es «más caballo» que otro, lo hacemos por diferencias accidentales, que no pertenecen a la esencia. Como la esencia es simple, en cierto modo es eterna, y si la especie equina llegara a extinguirse, el amante de los caballos la conservaría en su espíritu, lamentándose siempre que ya no exista un modo de ser tan excelente.

Donde se da el más y menos, y aparece por lo tanto la noción de parte y de contrario, es en el ser. Las esencias son modos determinados de ser: modos precisos, inteligentemente diseñados para que subsistan y permanezcan en el ser. El caballo tiene *este* modo de ser: equino, y el hombre tiene *aquel* modo de ser: humano. Hombre y caballo son incomparables en cuanto a sus esencias, porque nada es más o menos equino que el caballo, ni nada es más o menos humano que el hombre. Pero hemos visto que podemos compararlos en cuanto al ser, como el hombre tiene más ser que el caballo que monta, y el caballo más que el agua que toma.

En los entes que caen bajo nuestra mirada, la esencia, entonces, es el principio que da razón de la diversidad y multiplicidad, mientras que el ser da razón de la semejanza y unidad, diversificándose en razón de las esencias. Así como en la distinción numérica de una misma esencia específica, la materia (potencia) es principio de individuación, y la forma (acto) es principio de semejanza, así también en la distinción específica, la esencia (potencia) es principio de diversidad, y el ser (acto) principio de comunidad. Los entes participan más o menos de la común perfección de ser según la incomparable diversidad de sus esencias. Las esencias constituyen los múltiples sujetos participantes (principio potencial), y el ser es lo común participado según grados.

4º El Ente por esencia

Todo lo que tiene algo que no le pertenece por esencia, lo tiene por alguna causa; y lo tiene como acto al que está en potencia; y lo tiene por participación. Todo esto, entonces, no es más que el análisis de un ente compuesto de su esencia y algo más, cuya composición exige alguna causa. Ahora bien, la causa debe dar razón no sólo de la existencia del efecto, sino también de su naturaleza. Si el agua está caliente y no es caliente por su esencia, tiene que haber una causa que dé razón de la existencia del calor en el agua, y que explique que sea calor y no frío lo que tiene el agua.

Como a todo lo que observamos en la naturaleza, el ser no le pertenece por esencia, tiene que tener una causa de su existencia, esto es, de que las cosas sean según sus esencias; pues las esencias están en poten-

cia de ser y están siendo en acto por el acto de ser; y hay que decir que las esencias de las cosas que existen están participando del ser. Pero entonces tiene que haber una causa que dé razón de la existencia de las cosas, y que justifique que sean:

- Si tiene que dar razón de la existencia de las cosas que no son por esencia, tiene que tratarse del Ente por esencia, es decir, del ente que es *omnino* necesario, necesario por sí y no por otro (conclusión de la tercera vía).
- Si tiene que dar razón de lo que las cosas tienen por participación, es decir, del ser de las cosas, tiene que tratarse también del Ente por esencia, en el sentido que lo propio suyo, lo que lo constituye en su modo propio y esencial, sea «ser» (conclusión de la cuarta vía).

Así como lo más o menos blanco se dice por participación mayor o menor de la esencia de la blancura, que, si existiera por sí como forma separada subsistente, sería plena y tendría todo lo que hace a la perfección de lo blanco, así también hay que pensar algo semejante acerca del *esse*. Las cosas, tanto las corruptibles como las necesarias *per aliud*, tienen más o menos ser por cuanto lo tienen por participación y no por esencia. Pero tiene que existir el Ente por esencia, para el cual «ser» es lo suyo propio, que tiene todo lo que hace a la perfección de ser, es decir, toda perfección, porque nada hay de perfección que no *sea* de alguna manera. Y esto mismo explica que el Ente por esencia sea *omnino* necesario, porque así como no puede ni siquiera pensarse en un hombre que no sea animal racional, porque esa es su esencia y definición, así tampoco podría ni pensarse en que el Ente por esencia no sea, porque «ser» es su esencia y lo que lo define.

IV. Conclusión

Estamos persuadidos que estos tres enfoques complementarios conforman la vía tomista para ver – no es demostración sino inducción – la distinción entre esencia y ser. Es ésta y no hay otra, y no la descubrimos nosotros sino que está explícitamente indicada por Santo Tomás en el artículo que hemos seguido.

Entre los tomistas que sostienen que esta distinción puede verse con anterioridad a la demostración de la existencia de Dios, y los que sostienen que sólo puede verse después de conocer su existencia – por demostración o por fe –, sostenemos una posición media que, reconocemos, no carece de complejidad. Pero la metafísica *quoad nos* es com-

cia de ser y están siendo en acto por el acto de ser; y hay que decir que las esencias de las cosas que existen están participando del ser. Pero entonces tiene que haber una causa que dé razón de la existencia de las cosas, y que justifique que sean:

- Si tiene que dar razón de la existencia de las cosas que no son por esencia, tiene que tratarse del Ente por esencia, es decir, del ente que es *omnino* necesario, necesario por sí y no por otro (conclusión de la tercera vía).
- Si tiene que dar razón de lo que las cosas tienen por participación, es decir, del ser de las cosas, tiene que tratarse también del Ente por esencia, en el sentido que lo propio suyo, lo que lo constituye en su modo propio y esencial, sea «ser» (conclusión de la cuarta vía).

Así como lo más o menos blanco se dice por participación mayor o menor de la esencia de la blancura, que, si existiera por sí como forma separada subsistente, sería plena y tendría todo lo que hace a la perfección de lo blanco, así también hay que pensar algo semejante acerca del *esse*. Las cosas, tanto las corruptibles como las necesarias *per aliud*, tienen más o menos ser por cuanto lo tienen por participación y no por esencia. Pero tiene que existir el Ente por esencia, para el cual «ser» es lo suyo propio, que tiene todo lo que hace a la perfección de ser, es decir, toda perfección, porque nada hay de perfección que no *sea* de alguna manera. Y esto mismo explica que el Ente por esencia sea *omnino* necesario, porque así como no puede ni siquiera pensarse en un hombre que no sea animal racional, porque esa es su esencia y definición, así tampoco podría ni pensarse en que el Ente por esencia no sea, porque «ser» es su esencia y lo que lo define.

IV. Conclusión

Estamos persuadidos que estos tres enfoques complementarios conforman la vía tomista para ver – no es demostración sino inducción – la distinción entre esencia y ser. Es ésta y no hay otra, y no la descubrimos nosotros sino que está explícitamente indicada por Santo Tomás en el artículo que hemos seguido.

Entre los tomistas que sostienen que esta distinción puede verse con anterioridad a la demostración de la existencia de Dios, y los que sostienen que sólo puede verse después de conocer su existencia – por demostración o por fe –, sostenemos una posición media que, reconocemos, no carece de complejidad. Pero la metafísica *quoad nos* es com-

pleja: la distinción es anterior y posterior a la demostración de la existencia de Dios.

Decimos que la distinción es de evidencia inmediata, mientras reconocemos que la existencia de Dios es de evidencia mediata, por lo que *simpliciter dicto* entendemos que la distinción se alcanza con anterioridad a la demostración. Pero hemos dicho, en expresión poco clara, que la inducción de la distinción sólo puede darse *en el marco* de la demostración de la existencia de Dios. Pero lo hemos aclarado y lo volvemos a aclarar: en el *iudicium* metafísico hay cierta circularidad, porque toda ciencia es un conocimiento por las causas, y la causa explicativa en la metafísica es Dios; de allí que la demostración de la existencia de Dios da comienzo a la consideración propiamente metafísica. Hay, por lo tanto, un primer ascenso confuso a Dios por la demostración de las cinco vías, que permite un conocimiento confuso de su existencia. Pero por confuso que sea este conocimiento, como se trata de la causa universal de los entes, arroja luz de inteligencia sobre toda la realidad. De allí que, a la luz de este primer acceso confuso a Dios, la razón puede hacer un análisis más esclarecido de las cosas creadas, distinguiendo entonces la esencia del ser, y esclareciendo la misma demostración de la existencia de Dios, que ahora puede concluir que Dios es el Ser por esencia.

Siempre el acceso a Dios es a través de una demostración *quia*, que va de los efectos, más conocidos *quoad nos*, a la causa, más cognoscible en sí pero menos *quoad nos*. Por lo tanto, siempre se ven *primero* las cosas creadas para concluir *después* en la existencia – y algo de la naturaleza – del Creador. Pero hay una diferencia importante entre la demostración *quia* y la *propter quid*. La demostración *propter quid* va de las causas a los efectos, de lo más cognoscible a lo menos, por lo que la conclusión no sólo es de evidencia mediata, sino que es en sí menos evidente, y toda su luz de cognoscibilidad le viene de la luz con que se conocen las premisas. Pero la demostración *quia*, que va de los efectos a la causa, alcanza ciertamente la conclusión con evidencia mediata a partir de las premisas, pero la conclusión es en sí misma más cognoscible que las premisas, y al conocer al menos su existencia, no deja de arrojar como cierta luz refleja sobre las mismas premisas, con lo que se las puede conocer mejor.

Esto es lo que ocurre con la demostración de la existencia de Dios. Al grado inicial de comprensión de las cosas como creadas, les corresponde un grado inicial de comprensión de la Causa creadora. Pero al tocar la conclusión, que es en sí misma la verdad iluminadora de toda otra verdad, la luz fuente de toda otra luz, se hace patente la universalización metafísica que permite ver la distinción metafísica de esencia y ser – aclaremos que esta universalización no aparece como conclusión

de una segunda demostración que toma como premisa a Dios causa primera, no, es una mejor comprensión de las premisas en cuanto tales a la luz de una conclusión en sí misma superior –. A su vez, esta comprensión más profunda del carácter creado de las cosas esclarece la comprensión de Dios. Y en la conjunción final en que se ven las cosas como esencias que participan del ser y se concluye en Dios como Ser por esencia, se confirman todas las verdades que constituyen esta argumentación con una certeza inquebrantable. Aquí se alcanza la *visión beatífica* de la razón natural.

La razón humana tiene exigencias insuprimibles por su naturaleza discursiva. Así como en una demostración científica no puede saltarse un término medio, porque entonces se deja de entender, pues no se alcanza la evidencia mediata de la conclusión, así tampoco pueden saltarse los procesos necesarios para la inducción de una verdad. El que pretende que una inteligencia más aguda puede saltarse alguno de estos procesos, como concluir que el hombre es esencialmente social sin necesidad de entender antes que es racional, o como sostener que se puede distinguir materia y forma como coprincipios reales por la sola observación de la unidad de la especie y la multiplicidad de los individuos, está cometiendo un pecado (intelectual) de angelismo. Por eso, pretender que de la observación de la comunidad de las cosas en el ser y la diversidad de la esencias, sin más, ya se puede concluir con la distinción real entre esencia y ser, es persuadirse de ser San Miguel Arcángel.

F. El ser y los accidentes

I. PLANTEO DEL PROBLEMA Y OBJECIONES, 118. — 1º El *esse accidentale* es causado, 119. — 2º El *esse accidentale* es acto, 119. — 3º El *esse accidentale* es participado, 120. — 4º Santo Tomás distingue entre *esse accidentale* y *esse substantiale*, 120. — 5º Los tomistas sostienen la distinción entre el *esse accidentale* y la esencia accidental, 123.

II. EL SUPÓSITO TIENE SER POR UN ÚNICO ACTO DE SER, 124. — 1º El *esse* y los accidentes necesarios, 125. — 2º El *esse* y los accidentes contingentes, 128. — 3º El *«esse accidentale»* en el vocabulario tomista, 130.

I. Planteo del problema y objeciones

Acabamos de ver que en todo ente subsistente que no es por esencia, el ser substancial se distingue de la esencia. Pero en el supósito no

se da solamente el *esse* substancial, sino también múltiples *esse* accidentales, porque Sócrates no sólo es hombre, sino también inteligente, bípedo, blanco, ñato, etc. Cabe preguntarse, entonces, si respecto a las entidades accidentales hay que hacer la misma distinción que hicimos respecto a la substancia del supósito. Es decir, si respecto a la blancura de Sócrates hay que poner un *esse accidentale* (*esse secundum quid*, que hace que la blancura sea actualmente en Sócrates), realmente distinto tanto de la esencia accidental (esencia *secundum quid*, que da el modo de ser accidental), como del *esse substantiale* (determinado por la esencia substancial).

Parece que sí, porque los tres argumentos que nos llevaron a poner esta distinción en la substancia parece que valen también para los accidentes. Además, esta doctrina parece estar implícita en muchos textos de Santo Tomás. Y todavía más, así lo sostienen explícitamente muchos y excelentes tomistas.

1º El esse accidentale es causado

En el primer argumento distinguimos el ser substancial de la esencia porque se tiene por alguna causa exterior y no por los mismos principios esenciales. Ahora bien, lo mismo y más hay que decir de las realidades accidentales del supósito. Porque todas ellas tienen como principio formal cierta forma accidental, y a modo de sujeto o principio material tienen la misma substancia, en cuanto determinable por las realidades accidentales. Pero es evidente que los accidentes no tienen ser por esencia, sino que:

- Los accidentes propios son causados por la substancia.
- Los accidentes contingentes son causados por principios externos.

Por lo tanto, el *esse accidentale* se distingue, por una parte, de sus principios esenciales, tanto de la forma accidental como del sujeto substancial; pero, por otra parte, se distingue también del *esse substantiale*, ya sea como el ser de la pasión se distingue del ser del sujeto paciente en los accidentes contingentes, ya sea como el ser del efecto se distingue del ser del agente en los accidentes propios.

2º El esse accidentale es acto

Por el razonamiento que se lleva en el segundo argumento se ve también que el *esse accidentale* se distingue de la forma accidental como el acto de la potencia. Pero sabemos ya de la Física que los accidentes actualmente inherentes en la substancia en acto se distinguen de la

misma también como actos de su principio potencial. Por lo tanto, el *esse* substancial, acto de la esencia substancial, está a su vez en potencia a los diversos *esse* accidentales.

3º El esse accidentale es participado

Así como el *esse* substancial de Sócrates se distingue de su esencia por cuanto no es la humanidad *per se* sino hombre por participación, así también, por ejemplo, el *esse albus* de Sócrates se distingue tanto de la forma accidental como del sujeto substancial, porque ni es la blancura *per se*, ni pertenece al ser substancial de Sócrates. El supósito o persona Sócrates participa del *esse humanus* por su forma substancial y participa del *esse albus* por su forma accidental.

4º Santo Tomás distingue entre esse accidentale y esse substantiale

Santo Tomás distingue la substancia y el accidente no sólo en cuanto a sus formas, sino también, e innumerables veces, respecto al *esse*. La lista de textos en que hace esto podría ser muy larga, por lo que sólo daremos algunos ejemplos:

De ente et essentia c. 5

Sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale, quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subiecto advenit... Accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo.

Así como de la forma y la materia queda el *esse* substancial, cuando se componen, así también del accidente y del sujeto queda el *esse* accidental, cuando el accidente adviene al sujeto... El accidente que sobreviene de la conjunción de sí mismo con aquello a lo que le adviene, no causa aquel *esse* en el que la cosa subsiste, por el que la cosa es ente por sí, sino que causa cierto *esse* segundo, sin el cual la cosa que subsiste puede entenderse que sea, como lo primero puede entenderse sin lo segundo.

De principiis naturae c. 1

Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid. Ad utrumque esse est

Una cosa es el *esse* accidental, como que el hombre sea blanco, y otra el que esto sea algo. Para am-

aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis. Sed in hoc differt: quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quae autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia.

bos *esse* hay algo en potencia, pues algo está en potencia a ser hombre, como el esperma o la sangre menstrual, y algo está en potencia a ser blanco, como el hombre. Tanto aquello que está en potencia al *esse* substancial, como aquello que está en potencia al *esse* accidental, puede decirse materia, como el esperma respecto del hombre y el hombre respecto de la blancura. Pero difieren en esto: porque la materia que está en potencia al *esse* substancial se dice materia *ex qua*, mientras que la que está en potencia al *esse* accidental se dice materia *in qua*. Además, hablando con propiedad, lo que está en potencia al *esse* accidental se dice sujeto, mientras que lo que está en potencia al *esse* substancial, se dice propiamente materia.

In II Sent. d. 18, q. 1, a. 2

Cum omnis forma det aliquod esse, et impossibile sit unam rem habere duplex esse substantiale, oportet, si prima forma substantialis adveniens materiae det sibi esse substantiale, quod secunda superveniens det esse accidentale.

Como toda forma da algún *esse*, y es imposible que una misma cosa tenga doble *esse* substancial, es necesario que, si la primera forma substancial que adviene a la materia le da el *esse* substancial, la segunda que sobreviene le dé un *esse* accidental.

De Veritate q. 21, a. 5

Multiplicatur esse per substantiale et accidentale... Aliquid dicitur esse ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero ac-

El *esse* se multiplica según que es substancial y accidental... Algo se dice que es ente en absoluto por su *esse* substancial, mientras que por el *esse* accidental no se dice que es absolutamente. De allí que, como la generación es movimiento al ser, cuando algo alcanza el *esse* substancial, se dice que se generó *sim-*

cipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid.

pliciter, mientras que cuando alcanza el *esse* accidental, se dice que se generó *secundum quid*.

De Potentia q. 9, a. 5 ad 19

Omnis forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri.

Toda forma que agrega algún esse sobre el *esse* substancial, hace composición con la substancia, y su *esse* mismo es accidental, como el *esse* de lo blanco y lo negro.

I Contra gentes c. 22, *Amplius. Si esse Dei*

Si aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile: nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. Hoc enim non est impossibile: invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali.

Si algo fuera para sí mismo causa de su ser, se entendería que es antes de tener ser, lo que es imposible. Salvo que se entienda que algo es para sí causa de su ser según el *esse* accidental, que es ser *secundum quid*. Pues esto no es imposible, porque se halla algún ente accidental causado por los principios de su sujeto, antes de cuyo ser se entiende el *esse* substancial del sujeto. Pero ahora no hablamos del *esse* accidental, sino del substancial.

IV Contra gentes c. 14

In nobis relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens.

En nosotros las relaciones tienen un ser dependiente, porque el *esse* de las mismas es distinto del *esse* de la substancia, de allí que tengan su propio modo de ser según su propia razón, como ocurre en los demás accidentes. Pues como todos los accidentes son ciertas formas sobreagregadas a la substancia, y causadas por los principios de la substancia, el *esse* de los mismos debe ser agregado sobre el *esse* de la substancia, y dependiente de éste.

I, q. 9, a. 2

In corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subiectum compatiatur secum privationem accidentis.

En los cuerpos inferiores hay mutabilidad tanto según el *esse* substancial, porque su materia puede existir con la privación de la forma de los mismos, cuanto respecto al esse accidental, si el sujeto es compatible con la privación del accidente.

I, q. 54, a. 3 ad 3

Potentia materiae est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale.

La potencia de la materia se tiene al mismo *esse* substancial, y no así la potencia operativa, sino al *esse* accidental.

I, q. 77, a. 6

Forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens.

La forma substancial hace ser *simpliciter*, y su sujeto es ente sólo en potencia. Mientras que la forma accidental no hace ser *simpliciter*, sino ser tal, o tanto, o teniéndose de algún modo.

I-II, q. 49, a. 2

Sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia.

Así como aquello según lo cual se determina la potencia de la materia según el *esse* substancial, se dice cualidad que es diferencia de la substancia; así aquello según lo cual se determina la potencia del sujeto según el *esse* accidental, se dice cualidad accidental, que es también cierta diferencia.

5º Los tomistas sostienen la distinción entre el esse accidentale y la esencia accidental

Como testigo excelente de la tradición tomista podemos citar al Padre N. del Prado OP, autor de una obra señera en defensa de la distinción real entre *essentia* y *esse*: *De veritate fundamentali Philosophiae*

Christianae. Al dar la «Verdadera noción de accidente», como corolario a una serie de textos tomistas[1], dice lo siguiente:

"De estos [textos] se tiene *quid sit* el accidente, y cómo se tiene al sujeto y al *esse*. 1º El accidente no es parte de la esencia completa, ni tiene esencia completa. 2º Del accidente propiamente *no hay* esencia; por lo que el accidente es «ente» *secundum quid*, y se dice más bien del *ente* que ente. 3º A tal esencia o naturaleza le compete *esse in alio*; y aunque por milagro se pueda separar de su sujeto, su naturaleza, sin embargo, permanece tal que se le deba *esse in alio*. 4º Por lo tanto, a la esencia del accidente le pertenece la inherencia aptitudinal, pero no la inherencia actual. 5º El *esse accidentale* es un *esse* secundario del mismo sujeto; de donde, hablando propiamente, el accidente *non est*, sino que su sujeto *est aliquale* según el accidente. 6º De allí que el *esse accidentale* no se recibe en la misma esencia del accidente, sino que, en razón de tal esencia o forma accidental, el sujeto en el que el accidente inhiere adquiere *tale esse novum*. 7º De donde el *esse* de la existencia actual del accidente se distingue realmente: a) del *esse* del sujeto actual, al que el accidente le sobreviene; b) de la misma esencia o naturaleza del accidente, de la cual fluye el *esse* accidental. Una cosa es, por ejemplo, la *blancura* y otra el *sujeto* de la blancura, y otra distinta es el *esse album* que el sujeto adquiere en razón de la blancura. Y así la *albedo*, recibida en el sujeto, es cierta forma que perfecciona el sujeto para que reciba el *esse album*. Y así «la razón de hombre blanco se resuelve [en la razón de hombre y] la razón de blanco»; y «en tales cosas algo se compone de sí mismo y de otro; como lo blanco se compone de aquello que es blanco y de la blancura»[2]"[3].

II. El supósito tiene ser por un único acto de ser

El metafísico debe proceder con sumo cuidado, porque el logicismo le acecha en cada recodo del camino. Hemos visto que nuestra mente es capaz de considerar todo ente, singular o universal, total o parcial, ya sea

---

[1] Tres trae Del Prado: De ente et essentia c. 5 citado arriba, Quodl. 9, a. 5 ad 1, y De Verit. q. 27, a. 1 ad 8.

[2] Quodlibet 2, a. 3 ad 1: "Aliquando autem ex his quae simul iunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine". Lo puesto entre corchetes falta por error en la cita de Del Prado.

[3] Fr. N. del Prado OP, *De veritati fundamentali Philosophiae Christianae*, Friburgi Helvetiorum, 1911, p. 136.

como cosa en concreto: el ente Sócrates, hombre o blanco, ya sea como cosa en abstracto: la esencia, esto es, la socrateidad, la humanidad y la blancura, ya sea como acto: el *esse Socratis, hominis et albi*. Y evidentemente podemos considerar todas estas cosas como existentes o no. Pero no por eso hay que dejarse llevar por la prisa *fast-food* y, sin más consideraciones, decir que para cada una de ellas se distingue la esencia del ser.

Si hemos llegado a distinguir *realiter* la esencia del *esse*, lo hicimos en relación al supósito subsistente, por cuanto es propio del supósito tener un modo de ser específico, dado por su esencia, del que proviene todo lo que tiene necesariamente, y es también propio del supósito tener ser, puesto que, en cuanto subsistente, es «*id quod habet esse*». Y al comprobar que a todo supósito del que tengamos experiencia inmediata, el ser no le pertenece por necesidad, nos vimos obligados a distinguir el ser de la esencia.

También debemos distinguir *realiter* las esencias accidentales del acto de ser, pero no de un acto de ser propio que *no son capaces de tener – justamente porque son esencias accidentales*, de las que no es propio «ser» (*esse*), sino «ser en» la substancia (*inesse*) –, sino que debemos contradistinguirlas del acto de ser del supósito.

El *esse*, entonces, pertenece al supósito y lo hace ser actualmente todo lo que es, según lo que tiene de necesario y también de contingente, según lo que tiene de substancial y también de accidental. Sócrates es lo que es por su acto socrático de ser, individuado por la materia, determinado en su especie por la forma substancial, y determinado en sus aspectos accidentales por las múltiples formas accidentales. El supósito tiene ser por un único acto de ser. Si se concede a cada forma accidental un *actus essendi accidentalis*, le estamos reconociendo una cierta subsistencia propia y pulverizamos la unidad ontológica del supósito.

Como el asunto es importante, detengámonos en distinguir separadamente el *esse* de los accidentes propios y luego de los accidentes contingentes, concluyendo con una observación de lenguaje tomista.

1º El esse y los accidentes necesarios

Los accidentes necesarios se dicen «accidente» en cuanto se dividen contra la substancia, por cuanto es propio de la substancia «*non esse in subiecto*», mientras que el accidente, necesario o contingente, tiene como propio «*esse in subiecto*». Pero si se toma «accidente» como aquello que no se da necesariamente en la cosa, según se pone como «quinto predicable», entonces los accidentes necesarios, que no pertenecen a la esencia entendida en sentido estricto (en cuanto que se identifica con la

substancia), pero que se siguen de los principios esenciales, se dirán «propios» o «propiedades», lo que se pone como «cuarto predicable»[1].

Ahora bien, el «*esse*» pertenece tanto al supósito como a los principios determinativos del supósito, ya sean los principios substanciales que constituyen la esencia, materia y forma substancial, ya las formas accidentales que advienen a la substancia. Pues del supósito decimos que le pertenece «*esse*», de la substancia y accidentes decimos que les pertenece «*esse non in subiecto*» o «*esse in subiecto*». Pero el «*esse*» pertenece al supósito *sicut ad id «quod» habet esse*, mientras que a los principios determinativos les pertenece *sicut ad id «quo» aliquid habet esse*[2].

Si consideramos, entonces, el «*esse*» que confieren los accidentes como principios, en orden al «*esse*» que pertenece al supósito, hay que señalar una diferencia. Sócrates, por ejemplo, en cuanto supósito subsistente, tiene un «*esse*» personal constituido por sus principios substanciales, por el que es tal hombre singular. Este «*esse personale*» que pertenece al supósito es único, "porque es imposible que de una única cosa no haya un único ser". Aunque Sócrates tiene «*esse corporeum*» por la materia y «*esse animatum*» por la forma, no podría decirse de ninguna manera que uno es el «*esse*» que da la materia y otro el que da la forma substancial, pues, aunque ambos coprincipios son realmente distintos, constituyen un «*esse*» *simpliciter* uno. Pero si a Sócrates le adviene el accidente contingente de la blancura por causa del temor, no puede decirse que el «*esse dealbatus*» le pertenezca a Sócrates en cuanto es Sócrates, sino en cuanto que ha palidecido, por lo que el «*esse dealbatus*» no le pertenece al supósito *simpliciter*, sino *secundum quid*. Pues bien, de todas estas modalidades adventicias puede decirse que tienen un «*esse*» distinto del «*esse personale*», y por lo tanto multiplicable en el supósito[3].

---

[1] I, q. 77, a. 1 ad 5: "Si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. [...] Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque Universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei, non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. «Proprium» enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum".

[2] III, q. 17, a. 2: "Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam: ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse; natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo".

[3] Ibid.: "Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis, non inquantum

Pero no puede decirse lo mismo de los accidentes necesarios o «propiedades». Porque el «*esse animatum*», el «*esse corporeum*» y el «*esse capitatum*» no agregan nada que no sea propio del «*esse personale*» de Sócrates, pues son todas cosas que se siguen necesariamente de ser hombre. El «ser-con-cabeza» no le pertenece a Sócrates *secundum quid*, sino *simpliciter*, por ser Sócrates lo que es. De allí que deba concluirse que las formas accidentales necesarias se tengan al «*esse*» único del supósito a la manera como se tienen la materia y la forma, esto es, como diversos principios del «*esse suppositale*» único [1]. De allí que:

- así como en la resurrección de Sócrates el principio material advendrá al alma, que preexiste subsistiendo con un *esse completum* (no propiamente personal), no como agregando un modo accidental de ser, sino como asumida en comunión de aquel *esse* completo, para que el cuerpo que adviene de la materia tenga *esse vitale* por el alma, a diferencia de lo que ocurre con los accidentes contingentes [2];
- así también, si ocurriera que, después de la constitución de la persona de Sócrates, a Sócrates manco o rengo o ciego, le adviniera la mano o el pie o el ojo, por estos nuevos principios no se le agregaría a Sócrates otro *esse*, sino sólo cierta relación a su *esse personale*, porque entonces se diría ser no sólo según lo que antes tenía, sino también según lo que luego le advino [3].

Es claro, en consecuencia, que respecto a los accidentes necesarios o «propiedades» no cabe pensar que su formas accidentales existan por

---

est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona, aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse".

[1] Ibid.: "Sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis, et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate".

[2] III, q. 2, a. 6 ad 2: "Illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi. Sicut in resurrectione corpus adveniet animae praeexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam. Non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud esse hominis cui advenit albedo".

[3] III, q. 17, a. 2: "Et si contingeret quod, post constitutionem personae Socratis, advenirent Socrati manus vel pedes vel oculi, sicut accidit in caeco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad huiusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quae prius habebat, sed etiam secundum ea quae postmodum sibi adveniunt".

A lo que Santo Tomás responde: "Estos accidentes, mientras permanecía la substancia del pan y del vino, no tenían ellos mismos esse, como tampoco los demás accidentes, sino que su substancia tenía tal modo de ser por ellos, como la nieve es blanca por la blancura. Pero después de la consagración los accidentes mismos que permanecen tienen ser. Por lo que son compuestos de «*esse*» y «*quod est*», como en la primera parte [de la *Suma*] se dijo de los ángeles"[1]. La virtud divina les confiere, después de la consagración, un cierto *esse* por el que existen en la realidad, *esse* que no está sostenido en la existencia por una esencia subsistente, pues no la tienen los accidentes ni permanece la substancia de los elementos eucarísticos, sino por la misma Causa Primera[2].

3º *El «esse accidentale» en el vocabulario tomista*

Respecto a los textos tomistas que hablan del «*esse accidentale*» contrapuesto al «*esse substantiale*», hay que tener presente, que la *resolutio* metafísica por la que llegamos a distinguir, en el supósito, el *esse* de la esencia, introduce un nuevo modo de entender el «*esse*», que se contrapone a otro nuevo modo analógico de entender, a su vez, la esencia.

Al distinguir en Sócrates su ser substancial de las demás realidades accidentales, distinción más patente para los accidentes contingentes como la blancura y la ñateidad, la razón – hemos dicho ya varias veces – puede considerar estas realidades en concreto o en abstracto (lo blanco o la blancura), a modo de algo compuesto (lo blanco como ente accidental: *id quod est in alio*) o a modo de algo simple (la blancura como esencia accidental o como *esse accidentale*). Pero no se debe caer en la tentación logicista de creer que estos diversos enfoques de la razón están penetrando sin más en la íntima constitución metafísica de la realidad. Cuando hablamos del «*esse albus*» de Sócrates, que se distingue evi-

---

composita altero horum modorum. Quod est inconveniens, quia sic essent simpliciora quam Angeli; cum tamen haec accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto".

[1] Ibid. ad 4: "Accidentia huiusmodi, manente substantia panis et vini, non habebant ipsa esse nec alia accidentia, sed substantia eorum habebat huiusmodi esse per ea; sicut nix est alba per albedinem. Sed post consecrationem ipsa accidentia quae remanent, habent esse. Unde sunt composita ex esse et quod est, sicut in prima parte de Angelis dictum est".

[2] Dios como primera causa sustituye la substancia sólo en su función de *subsistencia* y no en su función de *determinación o coartación* del *esse*, lo que sería contradictorio. El *esse* conferido por milagro en la consagración está sostenido por Dios, pero está determinado y coartado por los mismos accidentes eucarísticos, que son todo y lo único que permanece. Santo Tomás señala la importancia del accidente cantidad, en cuanto es principio de individuación, en ejercer esta función determinativa.

dentemente del «*esse homo*», no pretendemos distinguir *realiter* un «*esse accidentale*» de la «*essentia albedinis*», sino que señalamos simplemente lo que la esencia de la blancura aporta al ser substancial cuando se da en acto en el supósito. El «*esse accidentale*» no se contradistingue de la esencia accidental como acto de la potencia, sino que la incluye en su referencia, como esencia accidental siendo en acto en el supósito. Cuando Santo Tomás, entonces, menciona el «*esse accidentale*», no está hablando de un «*esse ut actus essentiae*», sino del «*esse essentiae in acto*».

El P. Cornelio Fabro, quien ha establecido con erudita claridad esta precisión de vocabulario en Santo Tomás, señala su importancia en el asunto que tratamos, y cómo fue ocasión del error cometido por muchos tomistas. Dice en una de sus obras:

"Tenemos una confirmación y una aplicación del *esse essentiae* (la esencia metafísica) en la división del *esse* en *esse substantiale* y *esse accidentale*, que no puede concernir directamente el *esse* como *actus essendi*, el cual es el acto de la substancia completa (*substantia prima*). Por el hecho mismo que el *esse essentiae* se declara común a todos los predicamentos, y que es entonces substancial o accidental, Santo Tomás usa frecuentemente el término de *esse accidentale*[1]: el Doctor Angélico atribuye de manera explícita a los accidentes un *esse* adyacente al de la substancia[2], lo que ha hecho difundirse entre los tomistas la opinión que atribuye a los accidentes un *esse* como «*actus essendi*» en sentido propio, aunque dependiente del *esse* principal de la substancia.

Es evidente, y Santo Tomás lo repite en todas sus obras, que el *esse* en sentido fuerte – aquél que está en composición real con la esencia – es el acto propio de la substancia, aún a veces designado por el término especial de *subsistere*, mientras que lo que le pertenece a los accidentes es el *inesse*. El *esse accidentale* es entonces la realidad de los accidentes en tanto que propiedades y actos o perfecciones de la substancia indivi-

---

[1] In I Sent. d. 21, q. 1, a. 2; De Ver. q. 21, a. 6 ad 9; Ibid. a. 1 ad 6; In I Sent. d. 32, q. 2, a. 1; De Pot. q. 9, a. 5 ad 19. Tengo la impresión – dice Fabro – que la terminología de «*esse accidentale*» desaparece en los escritos más recientes.

[2] IV Contra gentes c. 14: "In nobis relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens". El *esse* del que aquí se trata – dice Fabro – y en los textos similares no designa el *esse* como *actus essendi*, sino el «*esse in actu*» de una forma o la actualización que esta forma confiere al sujeto en el orden formal, y en este sentido Santo Tomás, de acuerdo con Aristóteles, habla de un *esse accidentale*.

dual, de la que proceden y en la que son recibidos; el *esse* del accidente es esta formalidad secundaria («realidad de hecho») que los diversos atributos y las modificaciones múltiples confieren a la substancia. Dicho de otra manera, los accidentes poseen y dan un «*modus essendi*»[1] de contenido propio y este «*esse accidentale*» realizado según las dimensiones espacio-temporales ha recibido luego el nombre de *existentia*. Por lo tanto, en rigor de términos, es muy justo si se atribuye a los accidentes una existencia propia, una situación espacio-temporal propia, en la *substancia*, y no un *esse* propio como «*actus essendi*».

Santo Tomás ha hecho conocer a este propósito su posición, de manera no equívoca, en la fórmula que aplica no solamente a los accidentes, sino en general a los «principios» del ente, tales como las mismas formas substanciales, hablando de los «*principia quibus*» del ente. El accidente es un *principium quo*, sólo la substancia primera es sujeto *quod*: «Como los accidentes no subsisten, no les pertenece propiamente *esse*, sino que el sujeto es *aliquale* según ellos, por lo que propiamente se dicen más bien *del ente* que entes. Y por lo tanto, para que algo esté en alguno de los predicamentos del accidente, no se requiere que sea compuesto con composición real, sino solamente con composición de razón por género y diferencia»[2]. Un texto de la última época distingue claramente los accidentes eucarísticos de los otros accidentes: «Tales accidentes [los accidentes eucarísticos antes de la consagración], mientras permanecía la substancia del pan y del vino, no tenían ellos mismos *esse* [como] tampoco los demás accidentes, sino que la substancia de los mismos tenía *esse* de tal modo por ellos; como la nieve es blanca por la blancura. Pero después de la consagración [cuando ya no hay más subs-

---

[1] Que se trate del *esse essentiae* y no del «*actus essendi*» – dice Fabro –, surge claramente de la interpretación dada por Santo Tomás de la definición aristotélica de la «relación» como predicamento. Cf. Quodl. IX, q. 2, a. 3, obj. 3: "huiusmodi relativa, secundum Philosophum in *Praedicamentis*, sunt quorum esse est ad aliud se habere"; ad 3: "dicendum, quod in illa Philosophi descriptione esse ponitur pro ratione essendi, secundum quod definitio dicitur realis secundum genus, quod est esse; unde non oportet quod habeat esse relatio ex respectu, sed ex causa respectus; ex respectu vero habet propriam rationem generis vel speciei".

[2] De Veritate q. 27, a. 1 ad 8. Cf. In I Sent. d. 8, q. 4, a. 3; De Principiis naturae, prol.; Quodl. IX, q. 2, a. 2 [3]: "Quae non per se subsistunt... non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed *attribuitur* eis esse alio modo". In II Sent. d. 35, q. 1, a. 2, ad 1: "Accidentia... imperfecte rationem entis participant". En este contexto se puede comprender aún el siguiente texto del De ente et essentia, c. 7: "*Sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale*, quando componuntur, *ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale*, quando accidens subiecto advenit". El sentido claro de *esse* en el texto como *esse in actu* (y no *esse-actus* = *actus essendi*) de una forma, substancial o accidental, se subraya desde el comienzo del capítulo: "Nunc restat videre quo modo essentia sit in accidentibus".

tancia del pan y del vino, que ha sido cambiada en el Cuerpo y la Sangre de Cristo] los mismos accidentes que permanecen tienen *esse*. Por lo que son compuestos de *esse* y *quod est* »[1]. ¡Pero es una condición milagrosa! Podemos entonces concluir que el *esse in acto* corresponde al *esse essentiae*: como a la esencia substancial le corresponde un *esse* substancial, así a la esencia accidental (la cantidad, la cualidad, la relación...) le corresponde el *esse* accidental. Pero el *esse ut actus essendi* es el *principium subsistendi* de la substancia, gracias al cual tanto la esencia de la substancia como la de los accidentes están en acto y actúan en la realidad: el *esse* de los accidentes es el *esse in actu* en el todo que es la substancia primera, es entonces una existencia secundaria derivada de la existencia principal que pertenece de derecho a la substancia real como a un todo en acto"[2].

G. La cumbre del tomismo: Ente por esencia y por participación

I. LA ESENCIA DE LO DIVINO, 134. — 1º El nombre de Dios, 134. — 2º La cuarta vía y la contemplación metafísica, 137. — 3º El Ser y los demás atributos divinos, 144. — 4º El «constitutivo formal» de la esencia divina, 150.

II. LA ESCALA DE LA PARTICIPACIÓN, 160. — 1º La escala de Jacob, 160. — 2º La noción metafísica de participación, 161. — 3º Una observación crítica a la posición del P. Cornelio Fabro, 181.

III. CONCLUSIÓN: INMANENCIA Y TRASCENDENCIA, 186.

---

[1] III, q. 77, a. 1 ad 4. – Cf. también más arriba I, q. 90, a. 2: "Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens, *unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur*; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII *Metaphys.* [1028 a 25], quod accidens dicitur «magis entis quam ens». Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus". Esta doctrina no es más que una consecuencia del principio de la participación y está expuesta muy claramente en los escritos de la madurez: cf. I, q. 45, a. 4; I-II, q. 55, a. 4 ad 1; III, q. 8, a. 1; De Pot. a. 7, a. 7 ad 7; In VII Metaph. lect. 1, n. 1257; XI, lect. 3, n. 2197; XII, lect. 1, n. 2419: "*Ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantiis*". Cf. todavía De Subst. separatis c. 8, tertia ratio: "*Accidentia... entia dicuntur, non quia in seipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae*".

[2] Cornelio Fabro C.P.S., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1961, p. 262-265.

I. La esencia de lo divino

1º El nombre de Dios

Dios reveló su nombre a Moisés en el monte Sinaí: "Moisés pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró, sacerdote de Madián. Trashumando con el rebaño por el desierto, llegó hasta Horeb, la montaña de Dios.

Allí se le apareció el Ángel de Yahvé (*apparuitque ei Dominus*) en llama de fuego, en medio de una zarza. Moisés vio que la zarza ardía, pero no se consumía. Dijo, pues, Moisés: «Voy a acercarme para ver este extraño caso: por qué no se consume la zarza». Cuando Yahvé vio que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza: «¡Moisés, Moisés!» Él respondió: «Heme aquí». Le dijo: «No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es suelo sagrado». Y añadió: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». Moisés se cubrió el rostro, porque temía

ver a Dios. Yahvé le dijo: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos. Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí, y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto». Moisés dijo a Dios: «¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?» Dios le respondió: «Yo estaré contigo y ésta será la señal de que yo te envío: Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto daréis culto a Dios en este monte». Contestó Moisés a Dios: «Si voy a los israelitas y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; y ellos me preguntan: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?» Dijo Dios a Moisés: «Yo soy *El Que Soy*» (*Ego sum qui sum*). Y añadió: «Así dirás a los israelitas: *Yo Soy* (*Qui est*) me ha enviado a vosotros». Siguió Dios diciendo a Moisés: «Así dirás a los israelitas: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, por él seré recordado generación tras generación»"[1].

El texto hebreo dice al comienzo que se le apareció «el Ángel del Señor», aunque luego es el mismo Dios quien habla. Los Santos Padres entienden que habla el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, el *Missus* o Ángel que bajará para librarnos de nuestra esclavitud. Según una antigua tradición, el monasterio de Santa Catalina se halla en el mismo lugar de la aparición. «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob», "no es un Dios de muertos, sino de vivos", dirá Nuestro Señor[2]. A la pregunta de Moisés: «Si voy a los israelitas y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; y ellos me preguntan: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?» Dios se va a dignar revelar su nombre propio: «Yo soy *El Que Soy*».

«Yo soy» en hebreo es *Yahveh*, que escrito sin vocales, a la usanza hebrea, forma el *tetragrammaton*: YHVH, el nombre de cuatro letras. Usa el verbo hebreo que se traduce propiamente como «ser», al que sigue normalmente un complemento, ser esto o lo otro, pero que puede usarse solo para significar la simple existencia. En el relato bíblico aparece usado muchas veces antes de la aparición a Moisés. Como el que

[1] Éxodo 3, 1-15.
[2] Mt 22, 32; Mr 12, 27; Lc 20, 38.

escribe el Génesis y el Éxodo es el mismo Moisés, podría pensarse en una prolepsis o anticipación, pero es difícil de justificar, pues no sólo lo usa el narrador, sino que también aparece en los mismos diálogos. Parece más bien que hasta entonces se le había dado ese nombre a Dios con un sentido vago, que expresaba el pensamiento de los hombres sobre Dios. Frente a los dioses falsos de los paganos, que son dioses que no son, que no existen, el Dios vivo y verdadero es el Dios que existe verdaderamente, el que es, entendiendo que es según su misteriosa naturaleza divina. Nada más normal que los hombres le den ese nombre. Pero ahora es Dios mismo quien asume ese nombre, y lo toma como aquel que expresa adecuadamente el misterio de su naturaleza. Hasta entonces Yahveh significaba la simple existencia de Dios, pero de ahora en más significa su esencia.

Según costumbre hebrea muy antigua, se usaba nombrar con la acción verbal para significar que la persona se caracterizaba por esa acción. Por ejemplo, Isaac significa «yo río», y es como llamarlo «risa» o «riente». Dios se nombra a Sí mismo «Yo soy», queriendo indicar que lo propio suyo, lo que lo caracteriza y define es el ser: «Mi nombre, el que significa adecuadamente mi esencia o naturaleza divina, es Ser o Ente».

Muchos autores no quieren reconocer en el nombre que Dios le da a Moisés este sentido tan metafísico, pretextando que el hebreo no asumía estos sentidos propios de la lengua y pensamiento griego. Pero el Padre Ferdinand Prat, en su excelente artículo «Jehovah», del *Diccionario de la Biblia* de Vigouroux – en el que nos apoyamos para todo esto que decimos –, después de examinar diversas opiniones, termina diciendo: "Creemos poder concluir, entonces, con M. Barns, en la *Revue biblique*, 1893, p. 338: «Puesto que se ha renunciado desde hace tiempo a considerar el imperfecto hebreo como un futuro, y que el uso de la lengua no obliga a darle el sentido de un devenir, puesto que la tradición antigua ha sido precisada, puesto que el carácter absoluto de las expresiones ha obligado a los autores más favorables al sentido histórico [y no metafísico] a ver allí la designación de la naturaleza de Dios, la exégesis más exacta está en tomar las palabras por lo que valen. Yahveh es aquel que es, es decir, aquel cuyo ser caracteriza mejor su naturaleza, suponiendo que fuera necesario designarla por una especie de nombre personal distinto del nombre Dios». Por consiguiente, las teorías de los escolásticos sobre el sentido profundo del nombre divino tienen una sólida base"[1].

---

[1] F. Prat, «Jéhovah», en *Dictionnaire de la Bible*, publié par Vigouroux, tome III, deuxième partie, Letouzey et Ané, Paris 1912, col. 1232.

2º *La cuarta vía y la contemplación metafísica*

El doble sentido del nombre de Dios «*Qui est*» (según la Vulgata), que podemos distinguir en la Revelación: «El que existe» verdaderamente, frente a los dioses que no son, nombre que le dan los hombres, y «El que es» por esencia, que se define por «ser», nombre que se da el mismo Dios, corresponde con el doble sentido que alcanza a darle el mayor esfuerzo de la sabiduría humana:

- En el primer planteo de la demostración de la existencia de Dios por las cinco vías tomistas, se llega a la conclusión de que *Dios existe como primera Causa*: motriz y final del movimiento y operación de las cosas (1ª y 5ª vías), de la existencia misma de las cosas (2ª y 3ª vías), del modo de ser de las cosas (4ª vía).
- Pero al aparecer que todas las cosas tienen una causa única de su existencia, esencia y operación, se confirma la sospecha de que el ser es aquello que todas las cosas tienen como perfección común – la universalización metafísica –, pues todas dependen de una causa común, mientras que se distinguen por sus esencias, pudiendo entonces distinguirse con claridad el ser y la esencia en todas las cosas creadas, y concluir que Dios no sólo existe como Causa, sino que *su misma esencia es Ser*.

Estas dos etapas o momentos de la demostración de la existencia de Dios se marcan especialmente en la cuarta vía tomista de los grados del ser. La exposición de la *Suma Teológica* es el único lugar – así nos parece ver – en que Santo Tomás ha querido señalar la manera de demostrar la existencia de Dios en su etapa inicial, aquella que concluye en la simple existencia de Dios, sin presuponer una especial maduración metafísica en la consideración de las cosas. De allí que haya multiplicado al máximo las vías para llegar a esta conclusión, para que lo que se alcanza por una, se confirme con lo que se alcanza por otra. Pues bien, en este planteo inicial, la cuarta vía – que es ciertamente la más metafísica – sufre como una especie de desdoblamiento o aparente repetición, que los tomistas en general no llegan a justificar. Santo Tomás la expone no en uno sino en dos pasos: "La cuarta vía se toma *ex gradibus*, de los grados que se encuentran en las cosas.

A) Se encuentra en las cosas algo más o menos bueno, y verdadero, y noble, y así de otros tales. Pero el más y el menos se dicen de los diversos según que se acercan diversamente a algo que es máximo, como es más cálido lo que más se aproxima a lo cálido máximo. Hay, por lo tanto, algo que es verísimo, y óptimo, y no-

bilísimo, y por consiguiente máximamente ente, pues las cosas que son *maxime* verdaderas, son *maxime* entes.

B) Ahora bien, lo que se dice *maxime* tal en algún género, es causa de todas las cosas que están en dicho género: como el fuego, que es *maxime* cálido, es causa de todos los cálidos. Por lo tanto, hay algo que es causa del ser, y de la bondad, y de cualesquiera perfecciones para todos los entes, y a ello le decimos Dios"[1].

¿Por qué Santo Tomás no concluye directamente en A, si allí ya ha llegado a la conclusión de que existe un ente máximo, y le agrega el paso B, que ya parecía implicado en A? No suele Santo Tomás ser repetitivo, y menos en esta exposición de las cinco vías, que están resumidas en un único artículo a su mínima expresión. "Esta vía – comenta el P. Cornelio Fabro – ha sido objeto de juicios contradictorios: Hay quien la considera como la más importante, más aún, la única con fuerza probatoria; en cambio, hay quienes la declaran sin valor alguno. Lo cierto es que esta vía adquiere en los escritos de Santo Tomás un valor y una profundidad cada vez mayores, y es como el punto de convergencia de su síntesis – y superación – del platonismo y aristotelismo. La cuarta vía en la formación de la *Suma Teológica* ha creado alguna dificultad a los mismos tomistas, puesto que señala dos etapas: primera, la ascensión desde los grados de perfección hasta el Sumo Perfectísimo, y segunda, la declaración de que el Sumo debe ser *también* causa. Esta dificultad se desvanece en la formulación contemporánea de la obra *De Potentia* (III, 5), y especialmente en las posteriores del Prólogo a la *Lectura in Joannem*, *De Substantiis separatis* (c. 3) y *Expositio in Symbolum Apostolorum*"[2].

La respuesta a la dificultad señalada por Fabro nos parece estar en que la observación de los grados en las perfecciones trascendentales de las cosas (la vía sólo vale cuando se consideran las perfecciones trascendentales, que se identifican en cierta manera – *secundum rem* – con el ser), sugiere una referencia a un máximo que no queda inicialmente claro si tiene existencia real o solamente ideal. El mismo ejemplo del calor evidencia la dificultad. Para la física antigua, los grados de calor se daban por participación del fuego, que se creía una de las cuatro substancias elementales. Pero para la física actual el calor no es más que una cualidad pasible, como la blancura, cuyo máximo – el calor y la blancura *per se* – no es real sino ideal. La observación de los grados sugiere, entonces, un máximo, pero esta observación de las cosas que se nos

[1] I, q. 2, a. 3.
[2] Cornelio Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, RIALP, Madrid 1977, p. 233-234.

ofrecen a nuestra experiencia sensible debe referirse – como se hace con todas las vías – a una generalización del principio de causalidad para que se vea claramente la legitimidad de la conclusión en la existencia real del máximo ente.

En los otros lugares que señala Fabro, Santo Tomás no tiene la preocupación de mostrar el momento inicial de la demostración de la existencia de Dios, y por eso plantea el argumento en su segundo momento, en que – previendo ya que existe el máximo real – se entienden los grados como *participación de lo que es por esencia*. Esto presupone una maduración tal de nuestra observación de lo creado, que ya se hace evidente – mediatamente – la existencia de Dios. Queda claro por la brevedad y contundencia de los argumentos que se exponen en los lugares referidos por Fabro:

En *De Potentia* (q. 3, a. 5), después de la breve exposición histórica a la que nos referimos más arriba (que se contraponía a la de la *Suma*), Santo Tomás da tres argumentos que demuestran que «no puede existir nada que no sea creado por Dios». Como se ve, no se pretende demostrar la existencia de Dios, sino la condición de criatura de todas las cosas, de allí que la argumentación supone la más madura consideración metafísica de la condición causada de las cosas: "Los filósofos posteriores, como Platón y Aristóteles, y sus seguidores, llegaron a la consideración del mismo ser universal; y por eso sólo ellos pusieron una causa universal de las cosas, de la que todas las demás cosas procedieron en el ser... Y esto puede demostrarse con triple razón:

La *primera* de las cuales es ésta. Es necesario que, si algo uno se encuentra comúnmente en muchos, sea causado en ellos por una única causa; pues no puede ser que aquello común le convenga a cada uno por sí mismo, pues según lo que es él mismo, cada uno se distingue de los demás; y la diversidad de las causas produce diversos efectos. Puesto que el ser se encuentra como lo común en todas las cosas, las que según aquello que son, son distintas entre sí, se sigue por necesidad que el ser se les atribuya no por sí mismas, sino por alguna única causa. Ésta parece ser la razón de Platón, que quiso que antes de toda multitud hubiera alguna unidad no sólo en los números, sino también en la realidad de las cosas.

La *segunda* razón es que, cuando algo se encuentra participado por muchos de diversos modos, es necesario que de aquél en el que se encuentra perfectísimamente, se atribuya a todos en los que se encuentra más imperfectamente. Pues aquellas cosas que se dicen positivamente según más y menos, tienen esto por un acceso más remoto o más cercano a algo uno, pues si a cada uno le conviniera por sí mismo, no ha-

bría razón por la que se encuentre más perfectamente en uno que en otro; como vemos que el fuego, que está en el extremo de la calidez, es principio de calor en todos los cálidos. Hay que poner entonces un único ente, que es perfectísimo y verísimo ente, lo que se prueba por lo siguiente, porque hay un motor absolutamente inmóvil y perfectísimo, como está demostrado por los filósofos. Es necesario, entonces, que todas las demás cosas menos perfectas reciban el ser de él. Y esta es la demostración del Filósofo.

La *tercera* razón es que aquello que es por otro, se reduce como en su causa a aquello que es por sí. De allí que, si hubiese un único calor que exista por sí, sería necesario que fuera la causa de todos los cálidos, que tienen el calor por modo de participación. Hay que poner, entonces, algún ente que sea su mismo ser, lo que se prueba por lo siguiente, porque es necesario que haya algún primer ente que sea acto puro, en el que no haya ninguna composición. Por eso es necesario que de aquel único ente sean todas las demás cosas que no son su ser, sino que tienen ser por modo de participación. Ésta es la razón de Avicena.

Así entonces se demuestra por la razón y se sostiene por la fe que todas las cosas sean creadas por Dios".

La primera razón argumenta de lo *singular y común*, la segunda de lo *pleno y participado*, y la tercera de lo *por sí y por otro*. Los argumentos van en progresión, el siguiente sumando algo al anterior: lo singular es pleno y lo común participado, lo pleno es por sí y lo participado por otro. Y las razones están generosamente atribuidas a los filósofos, pero la universalización metafísica que alcanzan no pertenece sino a Santo Tomás: para quienes la alcanzan se les hace evidente la distinción entre esencia y ser, y la existencia de Dios.

En el Prólogo a la *Lectura in Ioannem*, Santo Tomás comenta el pasaje de Isaías que dice: "Vi al Señor sentado en un trono excelso y elevado, y toda la tierra estaba llena de su majestad, y sus haldas henchían el templo" (Is 6, 1). El Angélico distingue cuatro alturas: de autoridad, de eternidad, de dignidad y de incomprensibilidad, y dice que los filósofos llegaron al conocimiento de Dios siguiendo cada una de ellas, con lo que propone cuatro vías para el acceso a Dios. La vía de *autoridad* corresponde con la 5ª vía de la *Suma*, que aquí considera "*via efficacissima*". La vía de *eternidad* responde a la 1ª vía de la *Suma*, aunque enfocada a la manera de la 4ª vía: "Cuanto más noble es algo en los grados de las cosas, tanto menos tiene de mutabilidad". La vía de *incomprensibilidad* sigue a San Agustín, pero se reduce de algún modo a la 4ª vía de la Suma: consiste en ver que "todo lo que se sabe, está limitado (*finitur*)

por la comprensión de la ciencia", por lo que debe haber una primera verdad ilimitada e infinita, y que sea incomprensible para nosotros. Pero la que corresponde propiamente con la 4ª vía, es la vía de *dignidad*, que Santo Tomás atribuye a Platón:

"Algunos llegaron al conocimiento de Dios *ex dignitate ipsius Dei*, por la dignidad del mismo Dios, y estos fueron los platónicos. Pues consideraron que todo aquello que es según participación, se reduce a algo que sea por su esencia, como a lo primero y a lo sumo; como todo lo encendido por participación se reduce al fuego, que es tal por su esencia. Por lo tanto, como todas las cosas que son participen del ser, y sean entes por participación, es necesario que haya algo en la cumbre de todas las cosas, que sea el *ipsum esse per suam essentiam*, el mismo ser por su esencia, esto es, que su esencia sea su ser; y esto es Dios, quien es la causa suficientísima, y dignísima, y perfectísima de todo el ser, de la que todas las cosas que son participan del ser" [1].

En este Prólogo a San Juan, Santo Tomás no considera el acceso de los filósofos al conocimiento de Dios, sino la altura de contemplación del Águila evangelista. Comienza diciendo: "Las palabras propuestas [de Isaías] son del que contempla, y si se toman como salidas de la boca de Juan Evangelista, son suficientemente pertinentes para la declaración de este Evangelio... En las palabras propuestas se describe la contemplación de Juan triplemente, según que el Señor Jesús es triplemente contemplado. Se la describe alta, amplia y perfecta". Y distingue primero las cuatro alturas que referimos. Son por lo tanto cuatro enfoques de contemplación, lo que no supone el esfuerzo de la razón por acceder a Dios, sino el descanso contemplativo después de dicha accesión. Y en esta contemplación teológica predomina el enfoque de la cuarta vía [2].

---

[1] Super Ev. Ioannis lectura, Prologus, n. 5: "Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participent esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse".

[2] En cuanto a la 5ª vía, se nota la diferente actitud respecto de la *Suma* – resolutiva o inicial en la *Suma*, judicativa o final en el *Prólogo* –, porque en el *Prólogo* se acentúa la visión del orden inteligible universal: "Por lo tanto, como todo el curso de la naturaleza procede ordenadamente a su fin, hay que poner necesariamente algo más alto, que las dirija y como Señor las gobierne"; mientras que en la *Suma* se acentúa la consideración de aquellas criaturas particulares en que la finalidad es más notoria: "Vemos que *algunas cosas, aliqua*, que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales...".

El opúsculo *De substantiis separatis*, que Santo Tomás dejó incompleto, es obra de la última madurez del Angélico. Casi podemos ver en él la exposición, hecha por el mismo Santo Tomás, de la diferencia de su propio pensamiento respecto del de todos los demás filósofos, diferencia que se concentra en la distinción entre esencia y ser, porque la doctrina tomista de las substancias separadas, esto es, de los ángeles, se caracteriza por esta distinción, única manera en que puede reconocerse que los ángeles son creados, y por lo tanto compuestos, y sin embargo son absolutamente inmateriales (separados de la materia), es decir, formas puras. Una forma pura subsistente sólo puede reconocerse compuesta si se distingue esencia y acto de ser. Como los Santos Padres no llegaron a comprender esto, les atribuían a los ángeles cierta corporeidad. Fabro nos señala especialmente el capítulo 3, donde Santo Tomás considera "en qué convienen las posiciones de Platón y Aristóteles [acerca de las substancias inmateriales]". Convienen en tres cosas:

"*Primero*, convienen en el modo de existir (*in modo existendi*) de las mismas. Pues Platón puso que todas las substancias inmateriales inferiores eran algo uno y bueno *per participationem* de la primera, que es *secundum se unum et bonum*. Todo el que participa algo, recibe lo que participa de aquello de quien participa: y en cuanto a esto, aquello de quien participa, es causa de [lo que participa]; como el aire tiene la luz participada del sol, que es causa de su iluminación. Así entonces según Platón, el sumo Dios es causa para todas las substancias inmateriales de que cada una sea algo uno, y bueno. Y también Aristóteles puso esto: porque – como dice – es necesario que aquello que es *maxime ens*, y *maxime verum*, sea causa del ser y de la verdad de todos los demás". Señalemos desde ya que Platón tiene la noción de participación, pero no tiene muy claro la doctrina de la causalidad, y que Aristóteles aclara el problema de la causalidad, pero no alcanza la perfecta universalidad metafísica que domina Santo Tomás.

"*Segundo*, convienen en cuanto a la condición de la naturaleza (*quantum ad conditionem naturae*) de las mismas: porque ambos pusieron que todas las tales substancias eran totalmente inmunes de la materia, mas, sin embargo, no eran inmunes de la composición de potencia y acto; pues todo lo que participa el ente, es necesario que sea compuesto de potencia y acto. Pues lo que se recibe como participado, es necesario que sea acto de la misma substancia participante; y así, como todas las substancias fuera de la suprema, que es *per se unum et per se bonum*, son participantes según Platón, es necesario que todas sean compuestas de potencia y acto; lo que también es necesario decir según la sentencia de Aristóteles. Pues pone que la razón de verdadero y

bueno se atribuye al acto: de allí que aquello que es *primum verum* y *primum bonum*, debe ser acto puro; mientras que todo lo que defecciona de esto, debe tener cierta mezcla de potencia.

Tercero, en la razón de la providencia (*in ratione providentiae*)", razón que no hace tanto al caso.

Santo Tomás expone en estos dos argumentos la doctrina de la participación de la manera más clara y completa. Realmente está implicada en las doctrinas platónicas y aristotélicas, pues las intuiciones de estos dos grandes filósofos no se terminan de explicar hasta que no se explicita la distinción tomista de esencia y ser como potencia y acto. Pero lejos estaban los griegos de verla con esta claridad.

Conclusión. "Hay quien considera [la cuarta vía] – dice Fabro – como la más importante, más aún, la única con fuerza probatoria; en cambio, hay quienes la declaran sin valor alguno". Esto ocurre porque, en su momento inicial, la cuarta vía exige una apreciación más sutil, más metafísica, que las otras vías, y se hace entonces, para muchos, sospechosa de logicismo. Pero en su momento final, es – como dice Fabro – el punto de convergencia y síntesis de las cinco vías, pues la condición de criatura en relación al Creador se explica de la mejor manera por las nociones de lo que es *por esencia* y *por participación*. Por ejemplo, tenemos en la *Suma* esta expresión de síntesis última al responder por qué también los ángeles son causados:

"Es necesario decir que tanto los ángeles como todo lo que existe fuera de Dios, ha sido hecho por Dios. Pues sólo Dios es su *esse*: en todos los demás *differt essentia et esse*, como se ve de lo anterior. Y de esto se hace manifiesto que sólo Dios es *ens per suam essentiam*: pues todas las demás cosas son *entia per participationem*. Porque todo lo que es *per participationem*, es causado por aquello que es *per essentiam*"[1].

Lo que no nos parece tan bien dicho por Fabro, es considerar que la "dificultad" que presenta la exposición en dos pasos de la *Suma*, se "desvanece" en las exposiciones de los otros lugares. En estos otros lugares, Santo Tomás no está proponiendo el argumento de la participación como vía de acceso a la demostración de Dios, lo que hace sólo en la *Suma*. Y los dos pasos tomistas se vuelven necesarios por la dificultad de acceder a dicha noción de participación, ciertamente la más profunda y fecunda desde el punto de vista metafísico, pero que supone una maduración de la consideración que no se alcanza desde el comienzo.

[1] I, q. 61, a. 1.

3º *El Ser y los demás atributos divinos*

"La célebre abadía de Monte Casino – cuentan los Bolandistas en la vida de Santo Tomás – se levanta a seis millas de Rocaseca. Un miembro de la familia de Aquino, Landolfo Senebaldo, era su abad: Santo Tomás fue puesto en sus manos a la edad de cinco años. Ya entonces se notó que, a la edad en que los niños por lo general no saben sino parlotear, Santo Tomás sabía callarse y reflexionar. Su antiguo biógrafo nos lo muestra interrumpiendo sus juegos infantiles para tratar gravemente la cuestión *Quid est Deus*, rodeado de cabecitas rubias, atentas y silenciosas, tras las cuales se escondía más de una cabeza encanecida por la ciencia, pero no menos inmóvil de admiración y de asombro. Sus meditaciones de niño preludiaban dignamente las investigaciones que debían llenar toda una vida: ningún doctor debía responder de una manera más satisfactoria a esta cuestión: Qué es Dios" [1].

La respuesta máxima a la que puede llegar la razón, aun iluminada por la fe, es que Dios es el *Ens per essentiam*, o mejor, el *Esse per essentiam*, ya que tendemos a pensar el *ente* como compuesto de un sujeto que es, mientras que el *esse* hace pensar en el simple acto de ser. Por la fe llegamos a conocer el misterio de la Trinidad de personas divinas, pero en cuanto a la unidad de la esencia divina, esto es lo más que el mismo Dios alcanzó a decirnos de Sí mismo: «Yo soy *El que es*».

Las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios nos lo descubren como Primera Causa y Acto puro. Acto puro, porque lo que descubrimos en las cosas es siempre cierta composición que denota su condición de causadas, y exige la Causa Primera, que tiene que estar exenta de toda composición. Por eso, después de señalar la necesidad, la posibilidad y la manera de demostrar que Dios es (q. 2, a. 1, 2 y 3), Santo Tomás considera la simplicidad divina (q. 3), pues lo primero que se concluye respecto de la Causa Primera es su no composición. Y allí, como ya dijimos, después de negar las dos composiciones físicas básicas, de substancia y accidente cantidad (a. 1), y de materia y forma (a. 2), niega las dos composiciones metafísicas fundamentales, de supósito y esencia (a. 3), y de esencia y ser (a. 4), llegando a la máxima cumbre de la metafísica tomista: a diferencia de todo supósito creado, el Supósito divino es su esencia y su ser, es decir, Dios es el ser por esencia y la esencia misma del ser.

Este descubrimiento, bien considerado, supone la más plena satisfacción de la inteligencia en todos los problemas que se pueda plantear,

---

[1] *Les Petits Bollandistes*, tome troisième, Paris 1876, p. 236.

desde todos los ángulos en que pueda enfocarse la realidad. Porque podemos ascender hasta esta verdad por la escala de las esencias o por la vía del ser, y encontrarnos por ambos caminos en la misma meta:

- Las esencias son modos de ser, que se descubren en orden de menor a mayor. El físico llega a ver que mientras más se separa la forma de la materia, más tienen las cosas de entidad, unidad, verdad y bondad. El metafísico trasciende la escala de las esencias físicas y descubre la posibilidad de substancias separadas de la materia. El teólogo cristiano continúa esta escala en las jerarquías angélicas de esencias totalmente inmateriales, con un modo de ser, inteligencia y bondad cada vez más universales. Y en la cumbre de esta escala de Jacob, se encuentra la esencia divina, esencia máxima que no está limitada a tal o cual modo de ser, sino que abarca todo lo que haga al ser, todo lo que el ser tiene de sí. Es justamente la que realiza propiamente lo que significa la palabra esencia, que no es sino el abstracto del verbo ser, de manera que así como el abstracto blancura del adjetivo blanco incluye todo lo que hace a lo blanco, así el abstracto esencia incluye todo lo que hace al ser: esto se da *realiter* en la esencia divina, que es el ser en su esencia.
- En cuanto al ser o existencia de las cosas, el físico se encuentra que, como todas las cosas naturales están compuestas de materia y forma, tienen existencia contingente, que puede no ser; pero observa también que mientras más predomina la forma, como ocurre en las vivientes, más se sobreponen a la contingencia, arreglándoselas para permanecer en el ser. El metafísico llega a descubrir la posibilidad de substancias inmateriales, que no son contingentes sino necesarias, pero que no tienen la existencia por sí mismas. El teólogo cristiano sabe por revelación que existe una enorme multitud de substancias incorruptibles que han sido creadas de la nada, de existencia necesaria pero causadas. Esta ascensión por la vía del ser exige que en su cumbre se encuentre un Ser necesario sin causa, cuyo ser le pertenezca por esencia.

Por la vía del ser llegamos al Ser por esencia, y por la vía de las esencias llegamos a la Esencia del ser. Henos aquí arribados a la visión que encegueció a Parménides: El Ser es y no puede no ser; ni puede dejar de ser, porque cómo dejaría de ser Aquel cuya esencia es ser; ni puede comenzar a ser Aquel que es el ser por esencia. Ahora sí exclamamos con el Salmista: "Dice el necio en su interior: «¡No existe Dios!»" (Ps 14, 1). ¿Cómo podría no existir Aquel que es por esencia y cuya esencia es ser?

Al considerar que Dios es el ser por esencia, no hace falta mayor reflexión para saber que es *perfecto* y *bueno*; que es *infinito*, *inmutable* y *eterno*; que no hay más que un *solo y único* Dios.

Perfección. Quien se eleva a Dios a partir de las cosas concluye que Dios debe ser más perfecto que todas y que incluye de alguna manera la perfección de todas las cosas. Pero quien considera que Dios es la esencia del ser, ya no necesita nada más para saber que en Él se da toda perfección, pues nada de lo que haga al ser puede faltar en Él. Al tratar *De Dei perfectione*, en la cuestión siguiente a la de la simplicidad divina, Santo Tomás dará ambas respuestas: la que podemos llamar simplemente *filosófica*, que se eleva a Dios por las cinco vías en su estado inicial, sin alcanzar la universalización metafísica por la que se distingue esencia y *esse*; y la respuesta propiamente *tomista*, que accede a Dios a partir de esta distinción.

A la pregunta *Utrum Deus sit perfectus*, contesta con la sentencia filosófica: "Dios es puesto como primer principio, no material [como hicieron los antiguos filósofos] sino en el género de la causa eficiente: al cual le pertenece ser perfectísimo"[1]. Pero al responder a una objeción que partía de decir que "la esencia de Dios es el *ipsum esse*", se extiende en explicar su propia doctrina: "*Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus*: el mismo ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto. Pues nada tiene actualidad sino en cuanto es, por lo que el mismo *esse* es la actualidad de todas las cosas, y también de las mismas formas. Por lo que no se compara a lo demás como el que recibe a lo recibido [como quería la objeción], sino más bien como lo recibido al que recibe"[2].

Y en el artículo siguiente, «Si en Dios se dan las perfecciones de todas las cosas», ya da claramente la doble respuesta: "En Dios se dan las perfecciones de todas las cosas, por lo que se dice *universaliter perfectus*, porque no le falta ninguna nobleza que se halle en cualquier género [lenguaje de la 4ª vía]. Y esto puede considerarse de dos maneras: *Primero*, por el hecho de que toda perfección que se dé en el efecto, debe encontrarse en su causa [razón filosófica]... *Segundo*, por lo que se mostró más arriba, que Dios es el *ipsum esse per se subsistens*, de lo que le pertenece contener en sí *totam perfectionem essendi* [excelentísima razón tomista]"[3].

---

[1] I, q. 4, a. 1.

[2] I, q. 4, a. 1 ad 3.

[3] I, q. 4, a. 2. Vale la pena leer el argumento completo: "Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum

Bondad. Los filósofos concluyen que Dios es bueno y el bien por cuanto es necesariamente la causa final de todas las cosas, y el fin tiene razón de bien. Pero quien considera que Dios es el ser por esencia, no puede sino concluir inmediatamente que es la esencia misma de la bondad. En la consideración de la bondad divina, Santo Tomás va a proceder de manera semejante a lo que vimos para la perfección. Dedica una cuestión entera a considerar el bien en común (q. 5), señalando tanto su identificación trascendental con el ente como su carácter de fin. Y al tratar *De bonitate Dei* (q. 6), se extiende primero en la argumentación filosófica (permítasenos seguir con esta distinción entre lo filosófico y lo tomista, que no es distinción entre especies, sino entre imperfecto y perfecto): "Como Dios es la primera causa efectiva de todo, es manifiesto que le compete la razón de bueno"[1]; "como el bien se da en Dios como en la primera causa de todo no unívoca, se da en él por excelentísimo modo"[2]. Pero luego, al considerar *Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei*, va a dar su propia y purísima doctrina: "Sólo Dios es bueno por su esencia. Cada uno se dice bueno según que es perfecto. Ahora bien, la perfección de cada cosa es triple... Esta triple perfección no le compete a nada creado según su esencia, sino sólo a Dios, único en quien su esencia es su *esse*"[3].

Infinitud. Respecto a la infinitud divina, es abrumadora la súper excelencia de la doctrina tomista frente a lo que puede decir el simple filósofo. Los primeros filósofos ponían el infinito en Dios, pero era un infinito material, pues lo consideraban como la primera materia indeterminada de la que procedían todas las cosas. Para Aristóteles, el primer principio es acto puro, pero para él, el acto es forma y determinación, por lo que no aparece claro la noción de infinito[4], salvo respecto a la eternidad del primer motor. Pero con su doctrina, Santo Tomás puede distinguir magistralmente el infinito potencial del actual: la materia es infinita potencialmente en la medida en que no está determinada por

---

est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit".

[1] I, q. 6, a. 1.

[2] I, q. 6, a. 2.

[3] I, q. 6, a. 3.

[4] I, q. 7, a. 2: "Como la forma creada que subsiste así [no recibida en materia] tiene ser y no es su ser, es necesario que su mismo ser sea recibido y contraído a una naturaleza determinada; por lo que no puede ser infinito *simpliciter*".

la forma a ser materia de esto o aquello; pero el *esse*, que es acto, también debe decirse determinado por la forma (es decir, por la esencia, de la que la forma es parte principal) para ser esto o aquello. La forma determina la materia perfeccionándola, permitiéndole ser; mientras que la forma determina el *esse* coartándolo, limitándolo. De allí que, como Dios es el ser por esencia, no determinado por ninguna forma a ser esto o aquello, es infinito actual: "Aquello que es *maxime formale omnium*, es el *ipsum esse*, como se ve por lo anterior. Por lo tanto, como el *esse* divino no es un *esse receptum* en algo, sino que es su propio ser subsistente, es manifiesto que Dios es infinito y perfecto"[1].

Inmutabilidad. La inmutabilidad es el atributo más propio de Dios cuando se lo considera, a la manera de Aristóteles, como primer motor: si se moviera, se movería por otro, y ese otro sería el verdadero Dios. La inmutabilidad se le atribuye así a Dios como por exclusión, porque no puede ser de otro modo. Pero cuando se considera que Dios es el ser por esencia, la inmutabilidad se le sigue por lo que es, pues el que es por esencia y la esencia del ser, ni puede ser más, porque lo es todo, ni puede dejar de ser en nada, porque le es esencial ser, por lo que, como veía Parménides, no puede ser sino siempre lo que es, sin cambio ni mutación: "Yo soy El que soy y no cambio" (Malaquías 3, 6). Santo Tomás da tres razones para demostrar que Dios es inmutable, las dos primeras filosóficas: Dios es acto, y lo que cambia está en potencia; todo lo que cambia es compuesto, y Dios es simple; y la tercera tomista: "Como Dios es infinito, comprendiendo en sí toda plenitud de perfección de todo el *esse*, no puede adquirir nada, ni extenderse a lo que antes no llegaba"[2].

Eternidad. "La razón de la eternidad se sigue de la inmutabilidad"[3], por lo que la perfección con que se explica la inmutabilidad en el argumento tomista, se extiende a la eternidad: "Como Dios es *maxime* inmutable, le compete *maxime* ser eterno. Y no sólo es eterno, sino que es su eternidad: puesto que ninguna otra cosa es su duración, porque no es su *esse*. Dios, en cambio, es su *esse* uniforme: de donde, así como es su esencia, así también es su eternidad"[4]. Al ser por esencia le pertenece por esencia la permanencia en el ser, que es justamente la definición misma de la eternidad: "*Aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus*"[5].

---

[1] I, q. 7, a. 1.
[2] I, q. 9, a. 1.
[3] I, q. 10, a. 2.
[4] I, q. 10, a. 2.
[5] I, q. 10, a. 4: "La eternidad es la medida del ser permanente, mientras que el tiempo es la medida del movimiento".

Unidad. Así como la esencia misma de la blancura no puede ser más que una, pues sólo tiene razón de multiplicidad en la medida en que se recibe en diversos sujetos, así pasa también con la esencia misma del ser (valga la redundancia de la expresión, porque como blancura es a blanco, esencia es a ser). Si se entiende que Dios es el ser por esencia, no hay manera de pensar en multiplicidad. Santo Tomás demuestra que Dios es uno por tres razones. La tercera la toma de los efectos, "por la unidad del mundo"; pero las dos primeras responden a los dos aspectos de la explicación tomista:

- Por la identificación entre supósito y esencia en Dios: "El mismo Dios es su naturaleza [o esencia]. Por lo tanto, según lo mismo es Dios [es decir, de naturaleza divina] y este Dios [el supósito singular incomunicable]. Es imposible, entonces, que haya muchos dioses".
- Por la identificación entre supósito y *esse* en Dios: "Dios comprende en sí toda la perfección del ser, *totam perfectionem essendi*. Pero si hubiesen muchos dioses, serían necesario que [en algo] difieran"[1].

Dios no sólo es único, de modo que no puede haber muchos dioses, sino que Dios es *maxime* uno, en Él se da *maxime* la razón de unidad: "Como lo uno es el *ens indivisum*, para que algo sea *maxime* uno, es necesario que sea *maxime ens* y *maxime* indiviso. Ahora bien, ambas cosas le competen a Dios. Pues es *maxime ens*, en cuanto es [o existe] sin tener ningún esse determinado por alguna naturaleza al que le advenga [el *esse*], sino que es el *ipsum esse subsistens*, omnímodamente indeterminado. Y es *maxime indivisum... Deus es maxime unus*"[2].

Conclusión. Las conclusiones de Santo Tomás sobre los atributos divinos son las mismas que la de todo teólogo católico, pero las razones que las justifican son exclusivas. Todas, como fuimos viendo, se le pueden atribuir por su razón de causa primera, y así hacen por lo general los teólogos, pero Santo Tomás las deriva de la esencia divina misma. Ahora bien, sólo se accede a la comprensión profunda de la esencia divina por la universalización metafísica que lleva a la distinción entre esencia y ser. Solamente entendiendo que las criaturas participan del ser según los modos de sus esencias – para lo cual debe comprenderse que el ser es la perfección última de todo lo que es – se llega a entender que Dios no es con un modo divino, diferente y superior a los modos

[1] I, q. 11, a. 3.
[2] I, q. 11, a. 4.

creados de ser, sino que, así como a Pedro le pertenece por esencia ser hombre, y a Rosita ser vaca, a Dios no le pertenece por esencia ser de un modo mayor que esto o mayor que aquello, sino que le pertenece por esencia ser, el ser es lo suyo propio, como lo humano es lo propio del hombre y lo vacuno de la vaca. De allí que los teólogos que no han llegado a distinguir en lo creado el ser de la esencia – que son todos los teólogos que no son fieles y estrictos tomistas – dirán que Dios es simple, perfecto, bueno, infinito, inmutable, eterno y uno, pero no lo habrán comprendido con toda la profundidad con que estas cosas se pueden comprender. Hasta podrán usar las mismas expresiones de Santo Tomás, y decir que Dios es el ser subsistente por sí, el ser por esencia y la esencia del ser, porque son afirmaciones que satisfacen la razón, pero si no sostienen y comprenden la distinción real en lo creado de esencia y ser, no comprenden estas afirmaciones en toda su verdad, porque sólo por esta escala se alcanza aquella altura.

4º El «constitutivo formal» de la esencia divina

En las substancias creadas, la forma substancial constituye la esencia o naturaleza de la cosa, y de ella se siguen por cierta dimanación real las diferentes propiedades: cantidad, cualidades, etc. La definición de una cosa pretende justamente determinar los elementos esenciales constituidos por la forma, que conocemos a modo de géneros y diferencias, para poder dar luego razón de las diversas propiedades. A Dios también le atribuimos diversas propiedades: sabiduría, bondad, omnipotencia, etc., pero dada la simplicidad de la esencia divina, todos estos atributos no significan cosas realmente distintas, sino la misma simplicísima esencia: Dios es la misma sabiduría esencial y la esencia misma de la bondad. Pero, como señala Santo Tomás en su importantísima cuestión «sobre los nombres de Dios» (I, q. 13), aunque los nombres de las perfecciones divinas signifiquen la misma realidad de la esencia divina, no por eso son simples sinónimos:

"Como nuestro intelecto conoce a Dios a partir de las criaturas, para entender a Dios forma concepciones proporcionadas a las perfecciones que proceden de Dios en las criaturas, perfecciones que preexisten en Dios *unite et simpliciter*, mientras que en las criaturas se reciben *divise et multipliciter*. Por lo tanto, así como a las diversas perfecciones de las criaturas le responde un único y simple principio, representado por las diversas perfecciones de las criaturas variada y múltiplemente; así también a las varias y múltiples concepciones de nuestro intelecto le responde algo uno absolutamente simple, *omnino simplex*, imperfecta-

mente entendido según tales concepciones. De allí que los nombres atribuidos a Dios, aunque signifiquen una misma cosa, como la significan bajo razones múltiples y diversas, no son sinónimos"[1].

Los atributos divinos no sólo dan a entender aspectos distintos según razón, sino que también guardan cierto *orden de razón* entre ellos mismos, de manera que unos dan razón de otros, por lo que hay que entender primero aquéllos para comprender luego éstos. Por la misma razón señalada por Santo Tomás, este orden no viene de nuestro modo de entender, sino que se funda en la realidad entendida, en la misma esencia divina. Porque si bien ninguna criatura representa adecuadamente al Creador, sin embargo, el modo de ser de las criaturas responde al del Creador, pues todo lo que hay de ser y perfección en el efecto, se precontiene en la causa. De manera que, si siempre en lo creado está primero el ser substancial, luego la inteligencia y después la voluntad, esto quiere decir que, aunque en Dios Ser, Inteligencia y Voluntad signifiquen lo mismo *secundum rem* – la esencia divina misma –, no significan lo mismo *secundum rationem*, y las razones significadas guardan un cierto orden con fundamento real. Si, como dice Santo Tomás, lo que se da *divise et multipliciter* en lo creado, está *unite et simpliciter* en lo divino, quiere decir que el *orden necesario* que se da en la multiplicidad de lo creado, está de alguna manera en la simplicidad de lo divino. Este principio se aplicará especialmente cuando haya que explicar el orden, ahora real, entre las personas de la Santísima Trinidad.

Por lo dicho, los teólogos han discutido cuál es el primer atributo divino que funda y da razón de los demás, aquél que respondería – si se lo estudiara a Dios a la manera de las substancias creadas – a la definición esencial. Este asunto, tan fundamental para la comprensión de lo divino y sin embargo tan discutido entre los teólogos, se suele plantear como el problema del «*constitutivo formal*» de la esencia divina, o el «*constitutivo metafísico*» de Dios, o la «*esencia metafísica*» de la divinidad. No es terminología de Santo Tomás, sino de la escolástica posterior, pero el problema que discute es claro y fundamental.

Garrigou-Lagrange expone de manera compendiosa las diversas sentencias que al respecto han propuesto los teólogos[2], que resumimos a nuestra manera:

- *Nominalistas*. Renuncian a la inteligencia de la realidad divina, y declaran que en Dios se da el conjunto de los atributos divinos

[1] I, q. 13, a. 4.

[2] Reginaldus Garrigou-Lagrange OP, *De Deo Uno, Commentarium in Primam Partem S. Thomae*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, p. 127-129.

sin ninguna prioridad lógica de uno respecto de otro, por lo que la distinción de los nombres divinos carecería de fundamento en Dios, sólo lo tendría en nuestra razón. "Esta opinión de los nominalistas – dice Garrigou-Lagrange – conduce al agnosticismo".

- *Escotistas*. Para Escoto, el constitutivo formal de la naturaleza divina es la *infinitud radical*. El ente se dividiría primeramente en infinito y finito, y la infinitud explicaría los atributos de la esencia divina. Pero ya Santo Tomás había señalado como la infinitud se explica por ser Dios acto puro de ser, por lo que no es atributo primero sino derivado.
- *Tomistas espurios*. Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Gonet, Billuart y otros sostienen que el constitutivo formal está en el *ipsum intelligere subsistens*. "Su principal argumento es: la naturaleza divina debe estar constituida por el grado supremo de ser. Y los diversos grados de ser son: *esse, vivere, intelligere*. Por lo tanto, la naturaleza divina está constituida por el *ipsum intelligere subsistens*".
- *Agustinianos*. Para Platón, la Idea suprema es la del Bien; para Plotino, la suprema hipóstasis es la del *Unum-Bonum*, por encima de la primera inteligencia. "Esta tendencia permanece en cierto modo en muchos agustinianos, aunque éstos no examinen explícitamente la presente cuestión". Santo Tomás concede que el Bien le pertenece primeramente a Dios *secundum quid et non simpliciter*, pues Dios es primeramente Bien en cuanto se lo considera como Causa, pero considerado en Sí mismo, es primero el ente sobre el bien.
- *Jesuitas*. Muchos teólogos jesuitas dividen el ente en *a se* y *ab alio*, y ponen el constitutivo metafísico de Dios en la *aseidad*, esto es, en que Dios es por sí y no por otro [1].
- *Tomistas auténticos*. "Muchos otros teólogos, entre los que se cuentan muchos tomistas, sostienen que el constitutivo es el

[1] Garrigou-Lagrange atribuye esta sentencia a Suárez: "Suárez dice, en cambio: es mejor poner como principio del que se derivan los atributos divinos el mismo hecho de la *aseidad*" (p. 128). Hugon pone a Suárez entre los que sostienen que el constitutivo formal es el entender divino. El P. Dalmau SI dice que Suárez sostiene, con Santo Tomás, que es el *Ipsum esse subsistens*. Lo que nos parece que ocurre, es que Suárez escribe cuando el asunto no se había planteado todavía en esos términos, y cada uno saca la conclusión que le parece. Dalmau dice: "Prefieren la fórmula de la aseidad Petavio, Berti, los Wirceburgenses, con muchos teólogos S.I., y más recientemente Franzelin, th. 20-23; Muncunill; Del Val, etc." (*Sacrae Theologiae Summa*, tomo II, BAC, Madrid 1952, p. 66, nota 3).

Ipsum esse subsistens. Así sienten, entre los tomistas, Capreolo, Bañez, Ledesma, Contenson, Gotti, y más recientemente del Prado; también, entre los más recientes, P. Billot. Esta sentencia se expresa en la 23ª proposición de las tesis tomistas aprobadas por la Sagrada Congregación de Estudios, el año 1914: «La divina esencia, por cuanto se identifica a la actualidad ejercida del mismo *esse*, o por cuanto es el *Ipsum esse subsistens*, se nos propone rectamente constituida en lo que puede llamarse su razón metafísica, y por esta misma razón se nos muestra en la perfección de su infinidad»[1]".

- *Liberales*. La última sentencia "que puede traerse a la memoria, es la de ciertos modernos que admitieron el voluntarismo y liberalismo absolutos, como Ch. Sécrétan, J. Lequier, etc. Según éstos, el constitutivo formal de la naturaleza divina es la *libertad divina*, pues Dios es *ratio sui*. Como dicen, nada es más *ratio sui* que la libertad, que se determina a sí misma como quiere. De allí que Dios sea la libertad absoluta, y que determine libérrimamente aun lo que pertenece a su vida íntima. De allí que, según Sécrétan, la definición de Dios no es «*Qui est*», o «*Ego sum qui sum*», sino «*Ego sum id quod esse liberrime volo*»".

Tomemos, por ejemplo, lo que dice un buen teólogo no tomista, el P. Juan Perrone, de la Compañía de Jesús (1794-1876), que llegó a ser rector del Colegio Romano, consultor de varias congregaciones romanas, miembro de las comisiones que prepararon el Concilio Vaticano I, siendo muy estimado por Pío IX. "El P. Perrone es considerado como uno de los principales restauradores de los estudios eclesiásticos del siglo XIX. Según criterio de sus contemporáneos, tuvo la oportunidad de saberse adaptar a las necesidades de su tiempo en sus discusiones religiosas. Casi todas sus obras obtuvieron resonantes éxitos y sus manuales se propagaron extraordinariamente. Su obra principal es *Praelectiones theologicae*, que publicó en nueve tomos (1835-1842)"[2]. Citamos la traducción francesa *Théologie dogmatique*, publicada en seis tomos.

"No es difícil demostrar que Dios existe – dice Perrone –, que es uno; pero es absolutamente imposible definir, explicar lo que es, cuál es su naturaleza y esencia, y su condición propia. Así se admite generalmente esta máxima de San Agustín: «Dios es inefable. Es más fácil decir

---

[1] Decreto de la Sagrada Congregación para los Estudios, 27 de julio de 1914, AAS 6 (1914) 384-386, Denzinger-Hünermann 3623.

[2] *Enciclopedia de la Religión Católica*, voz: «Perrone (Juan)», tomo V, Dalmau y Jover, Barcelona 1953, col. 1511.

lo que Dios no es que lo que es». Por consiguiente, cuando los teólogos disertan sobre la esencia de Dios, no lo hacen sino en los límites de la inteligencia humana, es decir, en la medida en que el espíritu humano lo puede concebir, sin pretender penetrar lo que Él es en sí mismo.

Se da el nombre de perfecciones, de nombres, de atributos, a las cualidades que son necesariamente inherentes a Dios, y que, en la medida en que nuestro espíritu lo concibe, derivan en cierta manera de su esencia, y perfeccionan y modifican, por así decir, esta esencia en su constitución previa. Pero como Dios es un océano infinito de perfecciones, simplicísimo en sí mismo, y puesto que, como lo veremos, no puede ser alcanzado por el espíritu finito más que por concepciones particulares, cuando los teólogos agitan la cuestión del *constitutivo metafísico* de Dios, hay que entender por ello la razón y el orden con el que el espíritu debe proceder en la serie de perfecciones divinas o de atributos, y en la búsqueda de una perfección de ese género, que pueda ser considerada como el principio y la fuente de las demás perfecciones, o también, si se quiere, como el fundamento y la base que rige y sustenta las otras, y que distingue sobre todo a Dios de los demás seres, y que, por consiguiente, constituye la esencia misma de Dios" [1].

Advertimos que Perrone acentúa mucho el aspecto negativo de la teología: «De Dios no conocemos tanto lo que es como lo que no es», y nos parece que lo hace justamente porque no ha captado la profundidad del acceso tomista a la esencia divina. Pero sigamos con la cita:

"Por esencia, se entiende lo que se concibe primeramente en un ser, y lo que es la fuente y principio de las propiedades de ese mismo ser; es lo que distingue absolutamente este ser de todos los otros seres, o lo que constituye propiamente su existencia. Los teólogos se dividen sobre este punto en cuatro opiniones principales: la primera es la de los *nominales*, y según ellos la esencia de Dios consiste en el conjunto de todas las perfecciones; la segunda es la de aquellos que pretenden que hay que ubicar la esencia en la *infinitud radical*, o en la *exigencia* de todas las perfecciones (escotistas); la tercera es la de un pequeño número de *tomistas* que piensan que está situada en la *intelección actual*, o, como lo pretenden otros, en la *intelección radical*; la cuarta, en fin, que es la de los demás tomistas, y que es generalmente admitida por los teólogos, pone la esencia en el *esse a se*, o el ser por sí (o la *aseidad*, como la llaman), o, para expresarnos más claramente todavía, en la existencia necesaria, o en la necesidad de ser. Como no nos proponemos tratar más

[1] J. Perrone, S.I., *Théologie dogmatique*, tome I, 4e édit., Louis Vivès, Paris 1871, p. 447-448.

largamente de estas cuestiones escolásticas, nos contentaremos con establecer la opinión más común y más fundada en verdad, según nuestra manera de juzgar, y no nos ocuparemos de las otras. Y habremos alcanzado nuestro objetivo cuando, en el orden de todas las perfecciones que hay que establecer, querido absolutamente por esas mismas perfecciones, hayamos reivindicado para Dios aquella que viene primero por orden, y que, según nuestra manera de ver, puede ser considerada como la fuente y principio de las otras, que es, como se lo llama, el *constitutivo metafísico* de Dios, o la esencia metafísica de Dios"[1].

En la clasificación de opiniones, Perrone identifica la opinión de Suárez con la de los tomistas: o él no ha sabido entender la diferencia, o los tomistas no se habían sabido explicar. Perrone expone luego cómo se dan en Dios todas las perfecciones. No parte del nombre de Dios: «Yo soy El que Soy», sino de otro pasaje del Éxodo: "Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad, *ego ostendam omne bonum tibi*, y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé" (Ex 33, 19). La Vulgata no dice «toda *mi* bondad», sino «toda bondad», pues la bondad divina es la bondad omnímoda, o bondad suma. Si en Dios se da toda bondad, tiene que tener del mayor modo toda perfección. Como se ve, Perrone no arranca del ser para justificar la posesión por Dios de toda perfección. Explicado esto, nuestro autor propone y explica la sentencia suareciana:

"*La esencia metafísica de Dios parece debe ser puesta en que es un ser por sí,* a se, *e independiente, o en la existencia por sí,* a se. La esencia metafísica, o el *constitutivo metafísico* de Dios, según el sentir común, debe comprender cuatro condiciones: 1ª, que sea algo intrínseco al ser; 2ª, que le distinga de los otros seres; 3ª, que sea lo que se concibe en primera línea; y 4ª, en fin, que pueda ser considerado como el principio y la fuente de todas las otras perfecciones. Ahora bien, en la *aseidad,* o la existencia por sí, se encuentran las cuatro condiciones necesarias y suficientes para constituir la esencia metafísica; porque la razón del ser por sí, *a se,* es intrínseca a Dios, como es evidente. En efecto, ésta es la primera cosa en la que se puede pensar; no hay, entonces, nada de más propio que distinga a Dios de las criaturas, que tienen su *ser, esse,* de otro ser. Se entiende, en fin, que todos los otros atributos deriven por así decir de ese principio; porque, desde que se comprende que Dios es el ser *a se,* es absolutamente necesario que se lo comprenda inmediatamente como abarcando todas las perfecciones y no siendo abarcado por nada. También Santo Tomás, después de haber enseñado que Dios es el *ser* mismo subsistente por sí, concluye que contiene todas las perfecciones,

[1] Perrone, *Théologie dogmatique*, tome I, p. 448-449.

porque toda perfección pertenece a la razón de *ser*, *essendi*[1]; y luego, siguiendo a San Juan Damasceno, establece que de todos los nombres que se dan a Dios, el que más le conviene, el que está más perfectamente en relación con Él, es éste: *Aquel que es*; pues abarca todo: el ser en Él se asemeja a un océano sin límites de substancia[2].

Esta opinión parece entonces más en relación con la Escritura y con la enseñanza de los Padres. Dios, en efecto, queriendo dar a conocer a Moisés su naturaleza y su nombre, le dirigió estas palabras: «Yo soy El que soy. Dirás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros» (Ex 3, 14). San Hilario, comentando estas palabras, se expresa así: «He admirado una significación tan absoluta de Dios; emplea un lenguaje totalmente propio para dar al hombre el conocimiento incomprensible de la naturaleza divina. Se comprende, en efecto, que lo que conviene más a Dios, es ser, porque a lo que le pertenece ser, no ha tenido ningún comienzo ni tendrá ningún fin». San Bernardo dice lo siguiente: «Si decís de Dios que es bueno, que es grande, que es bienaventurado, que es sabio, esas expresiones significan que *es*. Porque ser, para Él, es ser todo eso»[3]. Así piensan todos los demás Padres, sean griegos o latinos, de los que Petau ha recogido los testimonios[4]; y demuestra que tal fue también el sentimiento de los antiguos filósofos y doctores judíos"[5].

En todas las opiniones distintas de la de Santo Tomás creemos poder señalar como defecto común el que toman la noción de «ente» a modo de género, al que le agregan una cierta connotación a manera de diferencia específica, en lugar de tomarlo como la noción analógica fundamental:

- La sentencia *escotista* entiende «ente» como común a Dios y a las criaturas, y lo distingue por infinito y finito: Dios y las criaturas.
- La sentencia *tomista espuria* concibe «ente» a modo de género al que se le agregan las diferencias viviente e intelectual, siendo Dios el entender subsistente.
- La sentencia *agustinista* considera al bien como más rico que ente, pues es el ente perfecto, que se distingue de los demás entes imperfectos.

---

[1] I, q. 4, a. 2. Véase Suárez, *Metaph.*, tom. II, disp. XXX, sect. 1 y siguientes.
[2] Ibid. q. 13, a. 11 (la nota trae «art. 2», pero es un error).
[3] *Consid.*, liv. VI, c. 6.
[4] *De Dieu*, liv. I, ch. 6.
[5] Perrone, *Théologie dogmatique*, tome I, p. 455-456.

- La sentencia *jesuita* distingue al ente en *a se* y *ab alio*, poniendo el acento no en el ente, sino en lo que se agrega al ente: la *aseidad*. De las posiciones *nominalista* y *liberal* ni hablemos.

Por supuesto que todas estas posiciones se pueden defender en plena ortodoxia, porque Dios y sólo Dios es el Ser infinito, el Entender subsistente, el Bien por esencia, el *Ens a se*; y de cualquiera de estos atributos divinos se pueden derivar lógicamente los demás. Es más, si uno lee un autor u otro de los que defienden estas posiciones con cierta benignidad, se podrían encontrar como casi equivalentes todas estas posiciones, pues es raro que un teólogo no le dé importancia al nombre que Dios mismo se dio ante Moisés y con ello se acerque a la posición auténticamente tomista. Pero si se quiere ser buen teólogo, no hay que ser muy benigno. Aun cuando reconozcan de palabra que la noción de ente es análoga y que el Ente divino es el analogado principal, no dejan de poner el acento de la explicación en algo que se agrega a la noción de ente, al modo como la diferencia determina el género. En buena teología, hay que tomar la noción de ente según lo que es: el análogo fundamental con analogía de la más estricta atribución, que se da en su acepción propia y esencial sólo en Dios, y que de Dios deriva su sentido a todo lo demás. Dios es el Ente, el Ser, la Esencia: el *Ens* que se identifica *omnino* con su *Esse* y *Essentia*, así sin más. Para entender del mejor modo a Dios, hay que entender el Ente del modo más pleno, o más bien, sin ningún modo que lo quite de su plena intelección.

Ahora bien – volvamos a decirlo –, "como nuestro intelecto conoce a Dios a partir de las criaturas"[1], la comprensión cabal del Ente como nombre de Dios depende también del *fundamento real* que se le ponga. Los mejores teólogos están de acuerdo en que a Dios le pertenece ser el Ente por excelencia, pero ponen el fundamento de esta sentencia en nuestro modo de conocer, y tampoco alcanza[2]. Los teólogos óptimos

---

[1] I, q. 13, a. 4.

[2] El Cardenal Juan Bautista Franzelin S.I. (austríaco, 1816-1886) es un muy profundo teólogo de ortodoxia intachable. Fue el principal autor de los esquemas preparatorios al Concilio Vaticano I, cuya redacción final estuvo a cargo del P. Kleutgen. "Franzelin es uno de los más eminentes teólogos del s. XIX. En sus obras resplandece el estudio profundo y extenso de la Escritura y de la Tradición, el criterio teológico seguro y eclesiástico, y la asimilación y elaboración personal de la doctrina revelada. No hay duda de que el fecundo trabajo de la enseñanza oral y escrita del P. Franzelin ha sido uno de los factores más importantes del renacimiento teológico de fines del siglo pasado y principios del actual" (*Enc. de la Religión Católica*, tomo III, col. 1191.). En la tesis XX de su tratado *De Deo Uno* sostiene: "Aunque las perfecciones divinas absolutas no sean realmente distintas, no por eso deja de poder entenderse una antes que las otras con fundamento *in re*; pues la distinción de razón que se sigue de nuestro imperfecto modo de conocer es suficiente para

son los que siguen a Santo Tomás y ponen como fundamento la distinción real en lo creado de ser y esencia. Sólo subiendo por esta escala se llega a la altura de comprensión deseada. Y sólo entonces toda la teología encuentra su quicio, y alcanza la más profunda explicación que la inteligencia puede alcanzar. Esto es lo que hace que Santo Tomás sea el Teólogo por excelencia.

Según Santo Tomás, entonces, Dios es el *Ens per essentiam*, mientras que todo lo creado es ente por participación: "Sólo Dios es ente por su esencia, todos los demás son entes por participación"[1]. Pero el participio «*ens*» implica mentalmente cierta composición: «*id quod est*», aquello que ejerce el acto de ser. De allí que Santo Tomás prefiera llamar a Dios el Ser por excelencia, usando el infinitivo, que considera el puro acto de ser en sí mismo, a modo de substancia. De manera que si le pidiéramos a Santo Tomás que responda a la cuestión del constitutivo metafísico o formal de la esencia divina, nos respondería simplemente: *Deus est «Ipsum Esse»*. Por ejemplo, en la cita anterior dice: "Sólo Dios es su *esse*, en todos los demás difiere la esencia de la cosa de su *esse*. Y de esto, *ex hoc*, se hace manifiesto que sólo Dios es ente por su esencia, todos los demás son entes por participación"[2]. De que Dios es su *esse* se sigue que Dios es ente por esencia. Santo Tomás, entonces, entiende que hay una razón que explica que Dios sea el ente por esencia, y es que Dios sea el *ipsum Esse*: "*Deus est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse*: Dios es ente por su esencia, *porque* es el *ipsum esse*"[3].

Por nuestra manera de conocer, que Dios se diga el mismo Ser, o el Ser en sí mismo, el *ipsum Esse*, tiene su riesgo de mala comprensión. Porque nosotros sólo conocemos substancias compuestas, de manera que todo nombre que se refiere a una substancia, esto es, a algo que

---

que distingamos la esencia [divina] y las esencias de las propiedades. Puesta entonces esta distinción, concluimos que debe colocarse la esencia en que Dios es *Ens a se*" (*Tractatus de Deo Uno secundum naturam*, 3ª editio, S. C. de Propaganda Fide, Roma 1883, p. 253). Se ve que ha leído la Suma, y en la explicación sigue en mucho el pensamiento de Santo Tomás: "La misma razón de ente en Dios, en cuanto es ente no por participación, sino Ente absoluto, que al decirse *ens a se* expresa a la vez la negación del ente participado y afirmación del Ente absoluto" (p. 259). Llega a distinguir la esencia del ser como potencia de acto, pero habla de una potencia *objetiva*, distinta de otra potencia *receptiva*. No es la misma distinción de Santo Tomás, y por eso no sigue el proceso de Santo Tomás en la explicación de los atributos divinos.

[1] I, q. 61, a. 1: "Solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem".

[2] I, q. 61, a. 1: "Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem".

[3] II Contra Gentes, c. 15, n. 5.

subsiste por sí mismo, lo entendemos como compuesto, y todo nombre que se refiere a una forma simple, lo entendemos como un principio por el cual un cierto sujeto es de alguna manera. Pero Dios es una forma simple subsistente, por lo que siempre tenemos que estar corrigiendo las tendencias de nuestro pensamiento, de manera que si decimos de Él que es bueno, no tenemos que entender que nos referimos a un sujeto que tiene bondad, sino que es la bondad. Pero si decimos que Dios es la bondad, tampoco tenemos que entender que se trata de un principio abstracto por el que las cosas son buenas, sino que tenemos que aclarar que Dios es la bondad subsistente por sí. Así lo aclara Santo Tomás al hablar de los nombres de Dios:

"Como llegamos al conocimiento de Dios a partir de las criaturas, y a partir de ellas lo nombramos, los nombres que le atribuimos a Dios significan del modo como les compete a las criaturas materiales, cuyo conocimiento nos es connatural. Y como en tales criaturas, las cosas que son perfectas y subsistentes, son compuestas, mientras que la forma en ellas no es algo completo subsistente, sino más bien [un principio] por el cual algo es (*quo aliquid est*), de allí que todos los nombres que nosotros imponemos para significar algo completo subsistente, significan en concreción, al modo como le compete a los compuestos; mientras que los que se imponen para significar formas simples, significan algo no como subsistente (*ut subsistens*), sino como por lo que algo es (*ut quo aliquid est*) [a modo de principio], como la blancura significa aquello por lo que algo es blanco. Ahora bien, como Dios es a la vez simple y subsistente, le atribuimos tanto los nombres abstractos, para significar la simplicidad, como los nombres concretos, para significar su subsistencia y perfección, aunque ambos nombres sean deficientes en cuanto al modo de Dios, así como nuestro intelecto no conoce a Dios tal cual es, según esta vida"[1].

Como Dios es el acto puro de ser, y no un sujeto que es, que participa del ser, de allí que convenga más llamarlo el mismo Ser que el Ente por esencia. Pero como el uso infinitivo del verbo ser arrastra el inconveniente de que pudiera pensarse no como subsistente, sino como el ser *por el cual* todo es, en redondo panteísmo, por eso Santo Tomás muchas veces aclara que Dios es el *ipsum Esse subsistens*, o *per se subsistens*: "*Deus est ipsum esse per se subsistens... Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens...*"[2]; "el *ipsum esse* de Dios se distingue e individúa de todo otro *esse* por lo mismo que es el *esse per se subsistens*, que no

[1] I, q. 13, a. 1 ad 2.
[2] I, q. 4, a. 2.

adviene a ninguna naturaleza que sea algo distinto del mismo esse"[1]; "*Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens*"[2]. De allí que se tome esta expresión más completa como la expresión tomista del constitutivo formal de la esencia divina.

II. La escala de la participación

1º La escala de Jacob

"Jacob salió de Berseba y fue a Jarán. Llegando a cierto lugar, se dispuso a hacer noche allí, porque ya se había puesto el sol. Tomó una de las piedras del lugar, se la puso por cabezal y se acostó en aquel lugar. Y tuvo un sueño. Soñó con una escalera apoyada en tierra, cuya cima tocaba los cielos, y vio que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Vio también que Yahvé estaba sobre ella y que le decía: «Yo soy Yahvé, el Dios de tu padre Abrahán y el Dios de Isaac. La tierra en que estás acostado te la doy para ti y tu descendencia»"[3].

Jacob regresa sobre el camino que había hecho Abraham al salir hacia la tierra prometida[4]. Santo Tomás retorna desde las alturas de la fe para reconocer el camino que debe seguir la razón para alcanzar a Dios. Sueña en la noche de esta vida, en que la razón no goza de la luz de gloria de la visión de Dios. La visión de la escala se dio en Santo Tomás a modo de revelación de Dios, pues ya la había visto desde sus más primeros escritos. Es una escala apoyada en tierra, con asiento en la razón natural, y sobre la cual se halla Dios, pues llega ciertamente al modo más perfecto que la razón puede alcanzar de contemplación de Dios.

Es una escala sobre la que suben y bajan los ángeles. La escala de la participación que lleva a la más profunda comprensión de la esencia divina está especialmente asociada a la doctrina tomista de los ángeles. Porque todos los teólogos consideran los grados de participación del ser que se muestran en las criaturas corporales, cuya composición pa-

---

[1] De Potentia, q. 7, a. 2 ad 5.
[2] De Malo, q. 16, a. 3.
[3] Génesis 28, 10-13.
[4] Génesis 12, 1-8: "Yahvé dijo a Abrán: «Vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra». Marchó, pues, Abrán, como se lo había dicho Yahvé, y con él marchó Lot. Tenía Abrán setenta y cinco años cuando salió de Jarán".

rece poder explicarse – como vimos – por los grados de separación de la forma respecto de la materia, sin recurrir a la distinción entre ser y esencia. Pero la escala de las jerarquías angélicas, que tienen que ser, como las almas, substancias inmateriales, no puede explicarse de otra manera. ¿Qué manera de composición tienen estas substancias si son formas puras no recibidas en materia? De allí que la doctrina de la participación del ser por parte de la esencia esté estrechamente asociada, en el tomismo, a la doctrina de la naturaleza angélica.

Pues bien, la tierra donde está apoyada esta escala que lleva a Dios por la doctrina de la participación, fue dada en exclusividad por Nuestro Señor al Doctor Angélico y a su descendencia, los más fieles teólogos tomistas.

2º *La noción metafísica de participación*

El Padre Cornelio Fabro tuvo el mérito de subrayar con fuerza, y con cierto éxito, la importancia de la noción metafísica de participación en el tomismo más auténtico[1]. Es ciertamente la noción – como lo muestra este autor – a la que recurre Santo Tomás cuando quiere dar la última explicación de la relación de la criatura con el Creador.

La noción de participación es amplísima, pues participar significa simplemente «tomar parte»: "*Est autem participare quasi partem capere*"[2], y las nociones de parte y todo son muy primeras y generales. Aristóteles las trata en el libro V de su *Metafísica* – especie de vocabulario de las primeras nociones metafísicas –, entre las nociones que hacen a la perfección del ente[3]. De allí que la noción de participación pueda aplicarse en muy diversos campos. Como era una noción muy usada por el neoplatonismo, Santo Tomás la explica especialmente en su comentario al libro *De Causis*, erradamente atribuido por muchos a Aristóteles, pero del que el Santo Doctor supo distinguir su carácter neoplatónico. Esta es una obra de la madurez de Santo Tomás, pero ya desde sus primeros trabajos le prestó atención a esta noción. Dice en uno de sus tempranos comentarios a Boecio: "Participar es como tomar parte; de allí que cuando algo recibe particularmente [en parte] lo que pertenece a otro, se dice universalmente que lo participa; como se dice que el hombre participa [el género] animal, porque no tiene la razón de ani-

---

[1] Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Studi Superiori, terza edizione riveduta, Società Editrice Internazionale, Torino 1963, 383 p. (prima edizione, Roma 1938).

[2] In de Hebd. lect. 2: "Participar, entonces, es como tomar parte".

[3] Cf. In V Metaph. lect. 21.

mal según toda su generalidad; y por la misma razón Sócrates participa [la especie] hombre; de manera semejante, el sujeto participa el accidente y la materia la forma, porque la forma substancial o accidental, que por su razón es común, se determina a este o aquel sujeto; e igualmente se dice que el efecto participa su causa, principalmente cuando no adecua la virtud de su causa, como cuando decimos que el aire participa la luz del sol, porque no la recibe en la misma claridad que tiene en el sol"[1].

Fabro distingue, acertadamente, un uso *predicamental* de la noción de participación (participación del género por las especies, de la especie por los individuos), propio más bien del físico, del uso *trascendental* propio del metafísico (participación de la entidad, unidad, verdad y bondad por las cosas creadas).

Como hemos dicho, las nociones que sirven de herramienta principal para el trabajo científico son las de potencia y acto, fabricadas ya por Aristóteles, pero a la hora de explicar la relación de las criaturas, siempre compuestas de potencia y acto, con el Acto puro que es Dios, Santo Tomás engarza las nociones de potencia y acto en la noción de participación. Fabro nos da la lista de una treintena de textos donde Santo Tomás expone esta doctrina, de los que citamos los más completos[2]. Según adelantamos, las exposiciones más amplias se dan al tratar de la inmaterialidad de los ángeles.

Tomamos un primer texto de la Cuestión Disputada *de Spiritualibus Creaturis*, redactada entre 1266 y 1268, en cuyo primer artículo se pregunta «Si la substancia espiritual está compuesta de materia y forma». En primer lugar, Santo Tomás reconoce que toda criatura tiene que tener algún principio potencial que reciba el acto de ser, por el que se distinga del acto puro divino, pero va a demostrar que en los ángeles este principio no puede ser la materia prima:

---

[1] In de Hebd. lect. 2: "Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole".

[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, «La partecipazione come ultima ragione metafisica nella posizione tomista circa la composizione reale di essenza e atto di essere: Testi espliciti», p. 227-244.

Circa hanc quaestionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt, substantiam spiritualem creatam, esse compositam ex materia et forma; quidam vero hoc negant. Unde ad huius veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur.

Acerca de este asunto algunos han tenido opiniones contrarias. Pues hay quienes sostienen que la substancia espiritual creada está compuesta de materia y forma; otros en cambio lo niegan. De allí que en la investigación de esta verdad, para no proceder de modo ambiguo, hay que considerar qué se significa con el nombre «materia».

Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per August. XII Confess. et I Super Genes. ad litteram, et per Philosophum in VII Metaph. Sic autem accepta materia (quae est propria eius acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus.

Es manifiesto que, como potencia y acto dividen el ente, y como cada género se divide por el acto y la potencia, *comúnmente se llama «materia prima» lo que se da en el género de la substancia, como cierta potencia entendida fuera de toda especie y forma, y también fuera de la privación; la que, sin embargo, es sujeto apto (es receptiva) tanto de las formas como de las privaciones*, como se ve por San Agustín, XII *Confesiones*, y *Sobre el Génesis a la letra*, y por el Filósofo en VII *Metafísica*. Si se toma «materia» en este sentido (que es su sentido propio y común), es imposible que haya materia en las substancias espirituales.

Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; nunquam tamen inve-

Si bien en una única y misma cosa, que a veces está en acto y a veces en potencia, la potencia tenga prioridad temporal sobre el acto, sin embargo, el acto es anterior por naturaleza que la potencia. Ahora bien, lo que es anterior no depende de lo posterior, sino a la inversa. De allí que se encuentre algún acto primero sin ninguna

nitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma.

potencia, pero nunca se encuentra en la naturaleza de las cosas una potencia que no esté perfeccionada por algún acto; y por esta razón siempre en la materia prima se da alguna forma[1].

A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus. Quanto tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per Dionysium IV cap. Caelestis hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae.

El ser en acto en todas las cosas es causado por el acto primero simplemente perfecto, que tiene en sí toda plenitud de perfección; pero [es causado] según cierto orden. Porque ningún acto causado tiene toda la plenitud de perfección; sino que, respecto del primer acto, todo acto causado es imperfecto. Mas cuanto más perfecto es algún acto, tanto más cercano es a Dios. Ahora bien, entre todas las criaturas, las que máximamente se acercan a Dios son las substancias espirituales, como se ve por Dionisio, c. IV *Jerarquía celeste*; de allí que accedan máximamente a la perfección del primer acto, pues se las compara a las criaturas inferiores como lo perfecto a lo imperfecto, y como el acto a la potencia. Por lo tanto, la razón de este orden de cosas no soporta de ninguna manera que las substancias espirituales requieran para su ser *materia prima, que es lo incompletísimo entre todos los entes*, sino que están elevadas muy por encima de toda materia y de todo lo material.

[1] La prioridad del acto sobre la materia implica que exista el acto puro y no pueda existir la potencia pura, e implica también que la realidad que tenga la potencia no sólo depende del acto – pues la potencia no puede ni entenderse sino por referencia al acto – sino que, de alguna manera, procede eficientemente del acto. Aunque sobre esto tenemos que volver después.

Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt. Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Huiusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae primae, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest.

Esto también aparece manifiestamente si uno considera la operación propia de las substancias espirituales. Pues todas las substancias espirituales son intelectuales. Ahora bien, la potencia de cada cosa es tal, cual se encuentra ser su perfección, pues el acto propio requiere una potencia propia; mas la perfección de cada substancia intelectual, en cuanto tal, es el inteligible según que está en el intelecto. Por lo tanto, en las substancias espirituales se requiere una potencia que sea proporcionada a la recepción de la forma inteligible. Pero no es ésta la potencia de la materia prima, pues *la materia prima recibe la forma contrayéndola al ser individual, mientras que la forma inteligible está en el intelecto sin tal modo de contracción*. Pues el intelecto entiende cada inteligible tal como su forma está en él. Mas el intelecto entiende el inteligible principalmente según su naturaleza común y universal; y así la forma inteligible está en el intelecto según su razón común. Por lo tanto, *la substancia intelectual no es receptiva de la forma según la razón de la materia prima, sino más bien por cierta razón opuesta*. De allí se hace manifiesto que, en las substancias espirituales, aquella materia prima que por sí carece de toda especie, no puede ser parte de ellas.

El asunto que ha dejado planteado Santo Tomás, es que los ángeles deben tener un principio potencial receptivo del ser, pero este principio

no puede ser la materia prima. Tiene que renovar, entonces, la concepción aristotélica de los compuestos de potencia y acto, descubriendo un nuevo modo de potencia (sigue la cita):

Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma[1]. *Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet.*

Si siempre que dos se tienen entre sí como potencia y acto, se los denomina materia y forma, nada impide que se diga – para no discutir por cuestión de palabras – que en las substancias espirituales hay materia y forma. Porque *es necesario que en las substancias espirituales se den dos, uno de los cuales se compare al otro como potencia al acto*. Lo que se ve así:

Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum.

Es manifiesto que el primer ente, que es Dios, es *acto infinito, esto es, que tiene en sí toda la plenitud del ser, no contraída* a alguna naturaleza de género o especie [particular]. De allí que sea necesario que su mismo ser no sea un ser como inserto en alguna naturaleza que no sea su mismo ser; porque así quedaría limitado a aquella naturaleza. *Por eso decimos que Dios es el mismo ser suyo*. Pero esto no puede decirse de ningún otro, porque así como es imposible entender que haya muchas blancuras separadas, pues si hubiera una blancura separada de todo sujeto y receptor, sería una única; así es imposible que el mismo ser subsistente no sea sino uno único.

Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse,

Por lo tanto, todo lo que existe después del primer ente, como no

[1] Ya dijo al comienzo que hay que ponerse de acuerdo en qué significa materia. Por eso se puede comparar el intelecto con la materia prima, en cuanto es *susceptivum omnium formarum*.

habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam.

es su mismo ser, tiene ser recibido en algo, por el cual el ser mismo es contraído; y así, en cada criatura, una cosa es la naturaleza de la cosa que participa del ser, y otra el mismo ser participado. Y como cada cosa participa por asimilación el primer acto, en cuanto tiene ser, es necesario que el ser participado en cada cosa se compare a la naturaleza que lo participa como acto a la potencia.

Aquí Santo Tomás plantea como la médula de lo que Fabro llama la *participación estática* (no nos gusta demasiado su distinción entre *participación estática* y *dinámica*, porque son dos aspectos necesarios de lo mismo). Una esencia, naturaleza o forma considerada en sí misma es única: la blancura es lo que es por sí, y no habría modo de establecer una distinción con otra blancura pura. Las formas se multiplican y distinguen en la medida en que son recibidas en diversos sujetos: la blancura de la nieve se distingue de la blancura del oso polar por cuanto los cristales de hielo y los pelos de oso reciben la blancura en grados diversos, según la aptitud de estos sujetos. Así ocurre con el ser: el ser separado de todo sujeto que lo reciba, subsistente por sí mismo, es único, es el único Dios. Todas las demás cosas son en cuanto reciben el ser en diversos grados, según la naturaleza de cada una: la nieve con ser de nieve y el oso con ser de oso. La consideración *estática* de la participación mira la relación *entitativa* entre la *perfectio separata* y la *perfectio recepta*: aquella es única porque es simple, mientras que ésta puede ser múltiple porque es compuesta de un sujeto participante y la perfección participada (la consideración *dinámica* mira la relación *causal* entre la *perfectio separata* y la *recepta*). Puesta esta consideración general, Santo Tomás distingue el caso de las substancias corporales y espirituales.

In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem poten-

En la naturaleza de las cosas corpóreas, la materia no participa del ser por sí, sino por la forma; adviniendo la forma a la materia, hace que ella sea en acto, como el alma al cuerpo. De allí que *en las cosas compuestas haya que considerar un doble acto y una doble poten-*

tiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius.

cia. Pues primeramente la materia es como potencia respecto de la forma, y la forma es su acto; y de nuevo la naturaleza constituida de materia y forma, es como potencia respecto del mismo ser, en cuanto es receptiva de él.

Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

Quitado entonces el fundamento de la materia, si permanece alguna forma de naturaleza determinada subsistente por sí misma, y no en la materia, *todavía se comparará a su ser como potencia al acto; no digo como potencia separable del acto, sino que siempre acompaña a su acto*. Y de esta manera, la naturaleza de la substancia espiritual, que no es compuesta de materia y forma, es como potencia respecto de su ser; y así en la substancia espiritual hay composición de potencia y acto, y por consiguiente, de forma y materia, si es que se denomina materia a toda potencia y a todo acto se lo denomina forma. Aunque esto no está dicho propiamente según el uso común de los nombres.

El *Ipsum esse per se subsistens*, esto es, el Ser divino simple y puro, puede diversificarse por doble razón: primero, al ser recibido en diversas naturalezas; después, si las naturalezas a su vez son recibidas en diversas materias[1]. Los ángeles sólo se multiplican según la primera razón, pues no son materiales, por lo que se distinguen siempre según especie, y cada uno participa del ser según su propia naturaleza específica.

[1] No nos detenemos en advertir contra una concepción panteísta, que identificara – a la manera de Parménides – a Dios con el ser sin más. Dios no es el ser como noción común, que sólo existe así en la primera concepción de nuestra pobre cabecita. Dios es el Ser *puro y simple*, siendo estos dos adjetivos expresión de lo divino. El ser *recibido y compuesto*, es justamente el ser *no divino*, el ser *creado*.

Las cosas corporales, en cambio, se multiplican por doble razón, pues por una parte se distinguen según especies, y por otra según individuos, en la medida en que la forma específica es recibida en diversas materias (signadas por la cantidad). Si miramos el ser recibido en las diversas naturalezas (ya espirituales, con un individuo por especie, ya materiales, con múltiples individuos por especie), hablamos de *participación trascendental*, porque nos referimos a la perfección del ser, que trasciende todos los predicamentos (como también se podrá hablar de la participación trascendental de la unidad, verdad y bondad). Si miramos las formas de las diversas naturalezas recibidas en los diversos sujetos materiales, también podemos hablar de participación, porque la forma del hombre, que considerada en sí misma es única, se multiplica y diversifica al ser recibida en los diversos individuos, ninguno de los cuales realiza la plenitud de perfección de la que es capaz la naturaleza humana, por lo que cabe hablar de que Sócrates es hombre *en parte*; pues bien, a esta participación se la puede bautizar como *participación predicamental*, pues queda comprendida dentro de un mismo predicamento: dentro del predicamento substancia, si hablamos de la participación del hombre, o dentro del predicamento cualidad, si hablamos de la participación de la blancura.

La consideración estática de la participación era propia de Platón, mientras que Aristóteles puso el acento en la consideración dinámica, analizando las causas. Los neoplatónicos, advertidos por la revelación cristiana de la relación de las criaturas con el Creador, ya habían introducido en cierta medida la consideración aristotélica en la visión platónica, pero estaban lejos de resolver el problema. De Santo Tomás hay que decir más bien que reintroduce la visión platónica dentro de la consideración aristotélica, pero sufre las limitaciones del lenguaje aristotélico. Aristóteles acuñó las nociones de potencia y acto, de muy amplio sentido analógico, pero las refirió a las nociones de materia y forma como si fuera casi su primer analogado. Santo Tomás señala que la explicación no cierra hasta que no se distingue el par esencia y *esse* como analogado todavía más fundamental de potencia y acto, pero le cuesta explicarlo a quienes están formados en un neoplatonismo apenas aristotelizado o, en el mejor de los casos, en un aristotelismo cerrado: «Si quieren llamarle materia a toda potencia, sea, pero dense cuenta que la esencia y el ser son potencia y acto en diferente manera». Las diferencias son sutiles, pero es vital entenderlas. Podemos decir, en general, que *la materia es más potencia que la esencia, mientras que el ser es más acto que la forma*, observación nada esclarecedora que nos llama a poner atención. En el texto citado Santo Tomás señala una diferencia

importante: la materia es potencia separable de su acto, mientras que la esencia no es separable del suyo. La materia prima siempre existe bajo cierta forma substancial, pero está siempre abierta a recibir otra forma distinta, siendo siempre sujeto del acto y de la privación. La substancia es principio potencial, a manera de materia, de los accidentes, y puede estar en pura privación de alguno de ellos. Pero la esencia "está siempre acompañada (*comitatur*) por su acto", porque la esencia está determinada por la forma, y la forma no existe sino determinando el ser: *forma dat esse*.

Citemos otro interesantísimo texto de la Cuestión Disputada *De Potentia* q. 7, a. 4, donde Santo Tomás expone desde otro ángulo la doble razón de sujeción de la materia respecto de la forma, y de la esencia respecto del ser. Lo hace al explicar, con una primera razón, por qué en Dios no puede haber accidentes:

Dicendum quod, absque omni dubitatione, tenendum est quod in Deo nullum sit accidens; quod quidem ad praesens potest ostendi tribus rationibus.

Hay que decir que, sin ninguna duda, debe sostenerse que en Dios no hay ningún accidente, lo que al presente puede mostrarse por tres razones[1].

Prima ratio est, quia nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quae essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus. Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et huiusmodi, quae non

La primera razón está en que a ninguna naturaleza, o esencia, o forma se le agrega algo extraño, por más que lo que tiene la naturaleza, o forma, o esencia pueda tener en sí algo extraño, como la humanidad no recibe en sí sino lo que es de razón de la humanidad. Lo que se evidencia porque en las definiciones que significan la esencia de las cosas, todo lo que se agrega o sustrae varía la especie, como ocurre también en los números, según dice el Filósofo. Mientras que el hombre que tiene humanidad puede tener alguna otra cosa que no sea de la razón de la humanidad, como la blancura y otras tales, que

[1] Sólo nos interesa la primera.

insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti.

no pertenecen a la humanidad, sino al hombre. Porque en toda criatura se halla una diferencia entre el que tiene y lo tenido.

Aquí resalta otro aspecto de la participación que no se señaló con lo dicho antes. En la *perfectio separata* todo es esencial, mientras que la *receptio* implica accidentalidad. Hay una accidentalidad fundamental en cuanto el sujeto no es (por esencia) la perfección, sino que la recibe, y por lo tanto la posee no necesaria sino accidentalmente. Pero, además – y es lo que señala Santo Tomás en el texto –, la recepción supone una *coarctatio* o reducción de la perfección, justamente aquella que nos hace decir que el sujeto no es *por esencia* la perfección, sino que la tiene en parte, la tiene *por participación*. Esta reducción o *coarctatio* de la *perfectio recepta*, que la hace existir en el sujeto con un modo de ser incompleto, deja un margen a la existencia de aspectos accidentales que en cierto modo la completan. Santo Tomás considera cómo se da esto en las substancias compuestas y en las simples, por comparación con Dios.

In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse: homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse.

En las criaturas compuestas se halla una doble diferencia, porque el supósito mismo o individuo tiene la naturaleza de la especie, como el hombre la humanidad, y tiene además el ser, pues el hombre no es su humanidad ni su ser, de donde el hombre puede tener algún accidente, pero no su misma humanidad ni su ser.

Cuando se habla brevemente, hay que tomar las palabras con toda su fuerza. Una cosa es ser (*esse*) tal perfección y otra es tener (*habere*) dicha perfección: si se es, se es *por esencia*, si se la tiene, se la tiene *por participación*. El hombre no es la perfección que supone ser hombre, porque entonces podría decirse que el hombre es humanidad, sino que el hombre tiene dicha perfección, participa de la humanidad, porque la tiene recibida y reducida en su materia *signata*. Y lo mismo hay que decir de la perfección que supone ser: el hombre no es el ser, sino que tiene ser, recibido y reducido a su modo individual de humanidad. La doble reducción de la criatura compuesta, por la que se reduce el ser no sólo a ser de tal naturaleza o esencia, sino a ser además de tal naturaleza individual, implica un doble margen de accidentalidades: el hombre

es blanco o negro, gordo o flaco (margen de accidentalidades que deja la reducción de la naturaleza en el individuo), y el hombre gordo blanco calla o habla, camina o se para (margen de accidentalidad que deja la reducción del ser en el ente concreto).

In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna; non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in huiusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale.

En las substancias simples, en cambio, hay una sola diferencia, esto es, de la esencia y el ser. Porque en los ángeles cada supósito es su naturaleza, pues la quididad simple es el mismo simple, como dice Avicena; pero no es su ser, de donde la misma quididad es subsistente en su ser. De allí que en tales substancias puede encontrarse algún accidente inteligible, mas no material.

En los ángeles no hay accidentalidad en la naturaleza, porque no es recibida en un sujeto material, por lo que la substancia y todos los accidentes de cada ángel son necesarios según su naturaleza: en el ángel *non differt* supósito y naturaleza. Pero como su ser sí lo tiene recibido, y por lo tanto incompleto, necesita completarlo, lo que se da en primer lugar con las potencias y hábitos que completan el ser substancial, que aunque no son accidentales desde el punto de vista de la naturaleza (pues son necesarios), tienen sin embargo un modo de ser accidental; y en segundo lugar, con las acciones, que en cuanto al modo de ser son actos segundos, realmente distintos de la substancia, de las potencias y de los hábitos.

In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boetius, dicens: id quod est, habere potest aliquod praeterquam quod ipsum est; ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum.

Mas en Dios no hay ninguna diferencia entre el que tiene y lo tenido, o entre participante y participado; sino que Él mismo es su naturaleza y su ser, de allí que nada ajeno o accidental puede darse en Él. Y esta razón parece tocar Boecio cuando dice: «lo que es, puede tener algo más allá de lo que él mismo es; pero el mismo ser, ninguna otra cosa fuera de él puede tener mezclada».

"En Dios no hay diferencia entre participante y participado", Dios es la divinidad, y como la esencia de lo divino consiste en ser, Dios es el *ipsum esse*, y no hay margen en Él para ningún modo de accidentalidad: en Dios todo es necesario y esencial.

Como tercera y última referencia, traigamos lo que dice Santo Tomás en su opúsculo *De Substantiis separatis*, obra de su última madurez (escrita entre 1272 y 1273). "Toda esta obra – dice Fabro – está permeada de la noción de participación"[1]. Nos interesan especialmente los capítulos 3 al 9, entre estos el c. 3 y 8 en especial. La cita del c. 3 "constituye ciertamente – para Fabro – uno de los textos más importantes, si no el más importante, sobre el que se basa toda la investigación"[2]. Trata allí de aquello en lo que convienen las opiniones de Platón y Aristóteles:

Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.

Primeramente convienen *en el modo de existir de las mismas*. Pues Platón sostuvo que todas las substancias inmateriales inferiores son algo uno y bueno por participación de la primera, que es uno y bueno según sí misma. Ahora bien, *todo el que participa algo, recibe lo que participa de aquél del que participa, y en cuanto a esto, aquél del que participa es su causa*; como el aire tiene luz participada del sol, que es causa de su iluminación. Así entonces, según Platón, Dios sumo es causa de todas las substancias inmateriales, cada una de las cuales es algo uno y bueno. Y Aristóteles también sostuvo esto, porque, como él mismo dice, es necesario que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero, sea causa del ser y de la verdad de todas las demás cosas.

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 240.
[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 240.

Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus; nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere.

En segundo lugar, convienen en cuanto a la condición de sus naturalezas, porque ambos sostuvieron que todas las tales substancias eran totalmente inmunes de materia, mas no eran, sin embargo, inmunes de composición de potencia y acto; pues todo el que participa tiene que estar compuesto de potencia y acto. Lo que es recibido como participado, debe ser acto de la misma substancia participante, y así, como todas las substancias fuera de la suprema, que es una por sí y buena por sí, son participantes, según Platón, es necesario que todas estén compuestas de potencia y acto, lo que también es necesario decir según la sentencia de Aristóteles. Pues [éste] sostiene que la razón de verdadero y de bueno se atribuye al acto, por lo que aquello que es primer verdadero y primer bueno, debe ser acto puro; mientras que todo lo que defecciona de esto, es necesario que tenga alguna mezcla de potencia.

Ambas nociones, la aristotélica de *potencia y acto* y la platónica de *participación*, se complementan, agregando algo la una a la otra, y la integración de ambas conforma la máxima herramienta intelectual tomista de análisis metafísico. Las nociones de potencia y acto nos explican el íntimo parentesco que necesariamente debe darse entre participante y participado, lo que no declara por sí misma la noción de participación; y la noción de participación expresa de manera sintética la aún más estrecha relación que hay entre el acto participado y el acto pleno, relación que trabajosamente llega a explicar el par aristotélico.

La noción de participación nos dice poco del participante, sólo que es sujeto de las particiones del todo, mientras que la aclaración de que el sujeto participante, en cuanto tal, es potencia respecto del participa-

do, que es su acto, nos dice mucho. Podríamos haber pensado que el sujeto participante era ajeno al participado, que venía de fuera de su ámbito para dividirlo y multiplicarlo: vinieron los niños y se llevó cada uno una parte del pastel, ¿y qué tenían que ver los niños con el pastel, salvo el hecho de que se lo apropiaron? Pero la noción de potencia nos hace definir los niños como ansias de pastel, dándonos cuenta que el pastel existía para los niños, y los niños para el pastel, y que nunca fueron extraños.

Las nociones de potencia y acto implican también la doctrina aristotélica de la causalidad, pues todo compuesto de potencia y acto es necesariamente causado, preexistiendo el acto en la potencia pasiva del sujeto y en la potencia activa del agente, la que implica en el agente la preexistencia del acto en modo eminente. Si trabajamos este argumento, podemos llegar, con mucho esfuerzo, a que todo acto recibido en una potencia es causado por una primera potencia activa que es acto puro – incausado –, pero aquí hay que poner todo el trabajo que implican las cinco vías de la demostración de la existencia de Dios. La noción de participación, en cambio, nos expone de entrada la relación entre la perfección plena y la recibida, pues no se puede tener la noción de parte (*perfectio recepta*) sin la noción de todo (*perfectio separata*), como tampoco puede entenderse la noción de todo sin la noción de parte. A aquél que ha subido laboriosamente por las cinco vías al descubrimiento del Acto puro, la noción de participación lo instala en la contemplación teológica de toda la realidad, pues pasa a ver un poco al modo de Dios – en una simple y única visión – al Creador en las criaturas y a las criaturas en el Creador, esto es, cómo existe el Todo en las partes y las partes en el Todo.

Aunque también en cuanto a la relación entre el todo separado y las participaciones recibidas en los participantes, las nociones aristotélicas de potencia y acto explican un punto importante que la noción de participación deja en sombras: que la *perfectio separata* es *causa* (causa eficiente, ejemplar y final). En la pura noción de participación (la participación *estática*, al decir de Fabro) no queda claro qué relación pueda haber entre el todo y las partes, salvo la relación formal que implica cierta ejemplaridad. ¿Quién corta el pastel, la mamá? ¿Tendrá que aparecer un tercer orden de cosas en la explicación: 1) todo y partes; 2) sujetos participantes; 3) agentes partidores? No, el agente en cuanto tal es en acto, y el acto puro es el agente por antonomasia: "Todo el que participa algo, recibe lo que participa de aquél del que participa, y en cuanto a esto, aquél del que participa es su causa" (la participación *dinámica*, según Fabro, siempre implicada en las sombras de la participación estática).

Como se ve, si las tomamos por separado, las nociones aristotélicas de potencia y acto son mucho más perfectas que la noción platónica de

participación, en sí misma demasiado vaga. Pero si a aquéllas le incorporamos ésta, explicitando así la relación entre el acto recibido en la potencia y el acto puro, este complejo tomista se lleva la corona de la súper excelencia. Por eso, si bien estamos de acuerdo con Fabro en que la noción de participación está en la cumbre del pensamiento tomista, no dejamos de estar de acuerdo con los que dicen, como Manser, que el alma del tomismo está en las nociones de potencia y acto. En la cima de esta montaña se encuentra la nieve eterna del Acto puro.

Santo Tomás vuelve a hacer preciosas aclaraciones sobre la noción de participación en el c. 8 *De Substantiis Separatis*. "En los c. 5-9 – dice Fabro –, Santo Tomás presenta una «mise au point» definitiva de la tesis sobre la composición hilemórfica del ángel... La noción de participación interviene sobre todo en el c. 8, que debería ser transcrito por entero"[1]. En este capítulo, Santo Tomás responde a una serie de objeciones tomadas de Avicebron:

Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant. Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque in substantiis omnibus non est idem modus essendi. Illae enim substantiae quae perfectissime esse participant, non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum: unde immateriales substantiae dicuntur. Sub his vero sunt substantiae quae etsi in se ipsis huiusmodi materiam habeant, quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas

La tercera razón no tiene eficacia. Pues como el ente no se predica unívocamente de todas las cosas, no debe requerirse el mismo modo de ser en todos los que se dicen ser, sino que algunos participan más perfectamente, y otros más imperfectamente. Los accidentes, por ejemplo, se dicen entes, no porque tengan ser en sí mismo, sino porque su ser consiste en que *son en* (*insunt*) la substancia. En las substancias, a su vez, no todas tienen el mismo modo de ser. Pues las substancias que participan perfectísimamente del ser, no tienen en sí mismas algo que sea *ente sólo en potencia*, por lo que se dicen substancias inmateriales. Por debajo de estas, en cambio, hay substancias que, si bien tienen en sí mismas una materia tal que es según su esencia ente sólo en potencia, sin

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 241.

completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora, quae necesse est ex materia et forma composita esse. [...] Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subiicitur, quin remanet adhuc in potentia ad alias formas.

embargo, toda su potencialidad es completada por la forma, de manera que en ellas no quede potencia para otra forma, por lo que son incorruptibles, como los cuerpos celestes, que están necesariamente compuestos de materia y forma. [...] Y por debajo de estas substancias hay un tercer grado de substancias, las de los cuerpos corruptibles, que tienen también en sí mismas una materia tal que es *ente sólo en potencia*, pero no toda la potencialidad de dicha materia se completa por la única forma a la que subyace, sino que permanece en potencia a otras formas.

Sólo la materia prima es *ente sólo en potencia* (*ens in potentia solum, tantum*); la esencia de las substancias inmateriales, aunque no tiene materia prima, es también *ente en potencia*, pero no es pura o sola potencia, porque la forma que la constituye es en sí misma acto, pues determina un modo de ser, mientras que la pura potencia es absolutamente indeterminada. Pero la forma no deja de estar a su vez en potencia respecto del ser – como se justifica en el siguiente argumento –. Por eso dijimos que entre los pares materia-forma y esencia-*esse*, que son ambos pares potencia-acto, *la materia es más potencia que la esencia*, pues la materia es sólo en potencia, mientras que la esencia siempre está constituida por una forma.

Quarta vero ratio efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod a Deo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, potest inveniri nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata

La cuarta razón tampoco tiene eficacia. No se sigue que si las substancias espirituales carezcan de materia, no se distingan de Dios, porque quitada la potencialidad de la materia, permanece en ellas cierta potencia, en cuanto no son el ser mismo, sino que participan del ser. De lo que es subsistente por sí mismo, siendo el mismo ser, no puede hallarse sino uno solo, como ninguna forma, si se considerara

consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se existeret. Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse.

separada, no puede ser sino única. De allí que las cosas que son diversas según número, son uno según especie porque la naturaleza de la especie considerada en sí misma es una. Por lo tanto, así como es una según consideración, cuando se la considera por sí, así sería una según el ser si existiera por sí. Y la misma razón puede darse del género por comparación a las especies, hasta llegar al mismo ser, que es lo más común. Entonces, el mismo ser subsistente por sí mismo es sólo uno. De allí que sea imposible que fuera de él haya algo subsistente que sea sólo ser. Todo lo que es, tiene ser. Por lo tanto, en todo lo que es fuera de lo primero, el ser mismo es como acto, y la substancia de la cosa que tiene ser es como potencia receptiva del acto que es el ser.

Dado que las substancias inmateriales son forma pura y la forma en sí misma es acto, a un aristotélico cerrado puede parecerle que se estaría diciendo que los ángeles son acto puro, por lo que no se distinguirían de Dios: si no son Dios, tienen que tener su acto con cierta potencia. Santo Tomás ya dijo que los ángeles no pueden tener materia, porque si bien podrían pensarse incorruptibles, como se creía de los cuerpos celestes, no serían puramente intelectuales, pues la materia supone corporeidad. No, son formas puras, pero en una forma pura «permanece cierta potencia, por cuanto no es el ser mismo, sino que participa del ser». Desde el punto de vista de la existencia, la forma pura no existe necesariamente, no es *per se subsistens*; y desde el punto de vista de la esencia, tiene un modo particular de ser, no es el *ipsum esse*; no es el ser mismo, sino que participa del ser, y por lo tanto en la substancia inmaterial hay un sujeto participante, que es potencia, y el ser participado, que es acto.

El acto puro, separado de toda potencia, esto es, la *perfectio separata*, es necesariamente único/a, y sólo se multiplica en la medida en

que es *receptus/a* en un sujeto en potencia, el participante. Así las especies de las substancias materiales se multiplican en cuanto son participadas por los individuos, en potencia por la materia *signata*; y los géneros se multiplican en cuanto son participados por las especies, coartados por las diferencias específicas; pero en la medida en que especies y géneros se consideren separados, ya no son múltiples sino únicos. Santo Tomás es claro: sólo pueden ser separados según consideración, pero si lo fueran también según existencia, no tendría razón de multiplicación: la humanidad y la animalidad separadas, así como la blancura separada, son únicas. Por este motivo, en las especies angélicas, como no hay materia, sólo se da un individuo por especie.

Subiendo de menos común a más común por la escala de los individuos, especies y géneros, podemos – dice Santo Tomás – "llegar al mismo ser, que es lo más común", para comprender cómo puede darse el *Ipsum esse per se subsistens*, único que no se da sólo según la consideración, sino también según la existencia, porque justamente su perfección consiste en ser. Pero el aristotélico cerrado tiene un problema para subir por esta escala. Si prestó atención a lo dicho, le habrá al menos intrigado que hayamos puesto las diferencias específicas en paralelo con la materia *signata*, a modo de principio potencial de singularización. Pero es una cierta incoherencia que el mismo Aristóteles no cometería, porque la escala es inversamente entendida en la medida en que la considera el lógico o el metafísico:

- Como la abstracción lógica despoja la noción común de sus diversidades, la entiende como más en potencia respecto de la noción menos común, por lo que cada razón diversificadora le aparece como acto. Así, la noción común de ente es la más potencial; las razones de ente en si (substancia) y ente en otro (accidente) se entienden como formas determinantes de una materia, y lo mismo las diferencias genéricas y específicas. Pero si se es coherente con el recorrido del lógico, el paso de la especie a los individuos también se entiende como últimas determinaciones, al modo como la substancia es determinada por los accidentes, siendo Sócrates la noción más actual y determinada en el orden lógico.
- Pero el metafísico no considera las perfecciones como están en el intelecto, despojadas por la abstracción, sino como son en sí; de allí que recorra la escala a la inversa: la perfección más común es más actual, y la menos común es más limitada y coartada, por lo que tiene más de potencia. La perfección específica es coartada por la materia *signata* de cada individuo, y cada señal particular de Sócrates es una disminución de lo que implica la riqueza de la

humanidad: es sólo blanco y la humanidad se da en multitud de matices, es sólo ñato y la humanidad es capaz de multitud de narices. Así también la animalidad se reduce a una animalidad rumiante en la vaca, felina en el gato, racional en el hombre, perdiendo en cada caso la amplitud de su perfección. Y la vida se reduce al ser sólo animal o sólo vegetal, pues es una perfección capaz de más. Y si así subimos a la noción más amplia, que es la de ente, comprendemos que el *Ipsum Ens* implica todo lo que hace al ser.

Así podemos llegar a comprender que sólo el *Ipsum Esse* es acto puro, y que toda otra substancia que tiene un modo particular de ser, está compuesta de esencia participante y *esse* participado.

Quintae vero rationis solutio iam ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse eius non est infinitum, sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes.

La solución de la quinta razón aparece ya de lo dicho. Pues como la substancia espiritual participa del ser no según su común infinitud, como se da en el primer principio, sino según el modo propio de su esencia, es manifiesto que su ser no es infinito, sino finito. Mas como la misma forma no es participada en la materia, por esta parte no es limitada (hecha finita) al modo como son limitadas las formas que existen en materia.

Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, inquantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, inquantum non participatur in subiecto. Primum vero

Así entonces aparece cierto grado de infinitud en las cosas. Porque las substancias materiales son finitas doblemente: esto es, por parte de la forma, que es recibida en la materia, y por parte del mismo ser, que participa según su propio modo, como existiendo finita por lo superior y por lo inferior. La substancia espiritual, en cambio, es ciertamente finita por lo superior, en cuanto participa el ser del primer principio según su propio modo, pero es infinita por lo inferior, en cuanto no es participada por un

principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum.

sujeto. Y el primer principio, que es Dios, es infinito de todos los modos.

Termina Santo Tomás con la exposición de la noción de infinitud, que tanto se enriquece con su noción de participación. Para los antiguos paganos, lo infinito era lo indeterminado e imperfecto, y lo finito lo determinado y perfecto, pues entendían lo infinito al modo de la materia, y lo finito al modo de la forma. La Revelación cristiana recupera para Dios la noción de infinito: es infinito en el tiempo porque es eterno, es infinito en el espacio porque es inmenso, es infinito en la virtud porque es omnipotente, es infinito en el ser porque lo es todo. Santo Tomás sintetiza de manera perfecta ambas visiones, distinguiendo el infinito del acto del infinito de la potencia. Aunque en el argumento se trata sólo del infinito actual, porque Avicebrón objeta que si el ángel fuera forma pura, sería infinito sin más, como Dios. Pero Santo Tomás aclara: así como hay doble orden de participación, la participación del ser en las esencias (participación trascendental) y la participación de las esencias (materiales) en los individuos (participación predicamental), el ángel tiene una finitud ontológica, pues tiene un modo de ser determinado por su esencia, y una infinitud formal, pues su esencia no es *recepta* en materia; Dios es infinito absoluto o doblemente infinito; las substancias materiales son finitas absolutas o doblemente finitas. Todo esto por parte del acto, pues las substancias materiales son infinitas por la materia, pues tienen un principio abierto a infinidad de formas.

3º Una observación crítica a la posición del P. Cornelio Fabro

En la conclusión a su obra *La noción metafísica de participación*, Fabro compara la noción platónica de *participado y participante*, con la noción aristotélica de *acto y potencia*, considerando cómo se conjugan en Santo Tomás – tal como lo hicimos nosotros un poco más arriba –. Es evidente que la distinción entre esencia y acto de ser es el alma de la metafísica tomista, y por lo tanto será la clave de la explicación teológica de los misterios revelados. Quien no esté de acuerdo con esto no es tomista. Pero Fabro se pregunta cómo se llega a esta distinción, ¿por la vía del acto y la potencia o por la noción de participación? "Algún autor, raro a decir verdad, propone recurrir a la noción de participación... Otros, en cambio, y son todavía hoy la mayor parte, o ni siquiera se acuerdan de la insistencia que los textos tomistas hacen sobre este pun-

to o, cuando se acuerdan, parecen hacer pasar en segunda línea la noción de participación para hacer emerger únicamente la teoría aristotélica del acto y de la potencia, en la que aquella noción queda completamente absorbida, por lo que termina siendo totalmente inútil"[1]. Así, por ejemplo, Manser[2] y Forest[3].

Fabro concede que para Santo Tomás hay *absoluta correspondencia* entre participante y potencia, y entre participado y acto, "y se puede conceder también que en el cotejo la dupla aristotélica presenta para Santo Tomás un significado más preciso que la platónica: de aquí su preocupación por mostrar la correspondencia; todo esto es pacífico"[4]. Pero aclara que "en el tomismo la noción de participación tiene una propia función constructiva, insustituible y por lo tanto indispensable. Ya el P. Roland-Gosselin – agrega – había notado que Santo Tomás primero habría admitido la distinción real entre esencia y ser, y que sólo después habría considerado el ser como acto y la esencia como potencia"[5]. Puede que esto sea cierto, pues – como veremos – la distinción está presente desde los primeros escritos de Santo Tomás, siendo que su comprensión progresa y se profundiza notablemente en los escritos de madurez. Lo cierto es que, como señala Fabro, las nociones de potencia y acto, que en Aristóteles están aplicadas primera y especialmente a la materia y forma, son extendidas por Santo Tomás a las nociones de esencia y ser, lo que implica un *nuevo concepto* de potencia y acto respecto del sistema aristotélico, que como por su propio peso se integra en la noción de participación. No se puede decir que este nuevo concepto sea contrario a Aristóteles, y ni siquiera puede decirse ajeno, porque la prioridad del acto sobre la potencia exige la existencia del acto puro – hasta aquí llega Aristóteles –, y no hay otra manera de explicar la relación del acto puro con los otros actos sino con la noción tomista de participación – lo que no llegó a ver Aristóteles –.

Hasta aquí seguimos a Fabro, pero este autor va más lejos: habría una verdadera *prioridad gnoseológica y metodológica* de la noción de participación sobre las nociones de acto y potencia respecto de la distinción entre esencia y *esse*. Para Aristóteles y para los aristotélicos puros, como Averroes, "la materia es la potencia por excelencia, como la forma es el acto por excelencia", mientras que – piensa Fabro – "ha sido

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 338-339.
[2] P. G. M. Manser OP, *La esencia del tomismo*, Madrid 1947,
[3] Aimé Forest, *La structure métaphysique du concret*, Vrin, Paris 1956.
[4] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 340.
[5] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 341.

la profundización especulativa ejercida por el neoplatonismo la que ha llevado, aunque sea a través de curiosas peripecias, a la noción tomista de «*esse*»; es lo que ha suministrado tanto los textos que han sugerido, y aún provocado, la nueva orientación de la metafísica hacia la dupla esencia y acto de ser, como también algunos principios que en cierto modo podían conducir a dicha distinción, el primero de los cuales es el uso trascendental de la noción de participación. Por esta razón me parece que se puede defender la prioridad «metodológica» de la dupla «participado y participante» sobre aquella de «acto y potencia»"[1]. "Por esto [lo que explica en las tres páginas anteriores], bajo diversos aspectos se puede decir tanto que, en el tomismo, el platonismo viene especificado por el aristotelismo, cuanto que el aristotelismo viene especificado por el platonismo: personalmente, sin embargo, creo que la primera fórmula sea la más correcta [contra lo que nosotros sostuvimos más arriba]. Creo entonces que la originalidad de la posición tomista puede ser indicada, en el caso, en la *correspondencia* que Santo Tomás ha sabido dar a estas dos direcciones del pensamiento humano, que históricamente, en el pleno desarrollo de la especulación griega, se habían presentado como excluyentes la una de la otra; correspondencia que me parece puede expresarse en estos términos: *a)* Las dos duplas, la platónica de participante y participado, la aristotélica de potencia y acto, en la fundación y constitución de la metafísica tomista, son intrínsecamente complementarias. *b)* La platónica, en confrontación con la aristotélica, presenta un mayor valor «heurístico» para la discusión y profundización de los problemas. *c)* La aristotélica, en cambio, se presenta más adaptada para la sistematización de la conclusión ya adquirida, y para la derivación analítica de las propiedades de los objetos. *d)* En ambos casos se trata de un emerger «metodológico» de una sobre la otra, y no de una completa sustitución o absorción de una en la otra. La dupla platónica quedaría en realidad demasiado imprecisa si sus resultados no vinieran a colocarse bajo la dupla aristotélica, como queda imprecisa e infructuosa y aún dañina en aquellos pensadores, predecesores de Santo Tomás, que no hicieron uso del instrumento aristotélico. Pero no menos estéril quedaría la dupla aristotélica si no fuese precedida y sostenida de la platónica, como ocurre con el averroísmo"[2].

Aquí Fabro *excessit*, y en esto ciertamente no lo acompañamos. Proponer una prioridad metodológica de la noción de participación respecto de la distinción esencia y *esse* implica suponer que la noción del

---

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 349-350.
[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 354.

ipsum esse es de evidencia primera e inmediata, lo que se acerca de alguna manera – con el perdón del P. Fabro, que no puede defenderse – al ontologismo. Porque la noción de participación conjuga las nociones de parte y todo, esto es, de la *perfectio separata* y la *perfectio recepta*, que en el caso del ser, sería el *ipsum esse* y el *esse* recibido en la esencia.

Fabro se apoya en que la noción de participación es metodológicamente primera en el orden predicamental, y que el mismo Santo Tomás señala muchas veces cómo puede subirse – como explicamos apenas unos párrafos atrás – de la participación predicamental de las especies en los individuos y de los géneros en las especies, a la participación trascendental del *esse* en las esencias: "La noción de participación [...] nos ha hecho pasar, por movimiento espontáneo ascendente del pensamiento, del orden predicamental al trascendental"[1].

La noción de participación es ciertamente primera en el orden predicamental porque conocemos por abstracción de las esencias universales, que en nuestra consideración son un todo, la *ipsa humanitas*, que se ve participado por los individuos, Pedro y Pablo. Pero aunque la primera noción del intelecto es *id quod est*, la noción común de ente, en ésta no vemos inmediatamente el *ipsum esse* – como en beatífica visión –, sino que nos aparece como noción confusa cuyo primer analogado claro *quoad nos* es la substancia: *id quod est in se*, del que luego se distingue el modo de ser de los accidentes: *id quod est in alio*. Para llegar a concebir el *ipsum esse* como *perfectio separata* debemos escalar la cumbre de la metafísica por las cinco vías, y comparar los entes finitos con el Ente primero que se descubre en aquella altura: recién entonces podremos alcanzar la noción de participación trascendental.

Suponer que de entrada e inmediatamente, así como alcanzamos la noción de participación predicamental, también nos instalamos en la no-

---

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 351: "El aristotelismo va a sufrir en el tomismo no sólo una «prolongación» por el agregado de nuevas conclusiones, sino que, con la asimilación e incorporación de la noción de participación, todo es renovado y como rejuvenecido. Si la noción de participación da el más hermoso fruto en la posición de la distinción real, también penetra todas las demás actuaciones y perfectibilidades de las que es susceptible el ente finito, en cualquier orden, material y espiritual, substancial y accidental, plegándose a todas las exigencias de la analogía. Así la misma participación, permitiéndonos penetrar la estructura metafísica del concreto y mostrándonos la jerarquía ontológica de las diversas formalidades y de los diversos grados de ser, en la relación que tienen al «*Ipsum esse*», introduce y funda la analogía, por la que nuestro conocimiento del ser puede proceder según rigurosas determinaciones. La noción de participación que nos ha hecho pasar, por movimiento espontáneo ascendente del pensamiento, del orden predicamental al trascendental, queda en la génesis de la metafísica tomista como la «*ultima dispositio*» en la generación física".

ción de participación trascendental, supone en nosotros un intelecto angélico – natural y espontáneamente metafísico – para el que es evidente su dependencia de Dios y su participación en el ser. Pero el pobre ser humano – incluido el P. Fabro – necesita sudar gordas gotas para alcanzar lo que hemos llamado la *universalización metafísica* que nos permite concebir el ser como la perfección suma y universal que engloba toda otra perfección, y entender así toda esencia como participación del *esse*.

Gnoseológicamente lo primero que conocemos es el ente físico, que es el ente con mezcla de potencia y acto, el ente móvil; y metodológicamente, entonces, lo que nos introduce primeramente en la estructura ontológica del ente es la dupla potencia y acto. La noción *predicamental* de participación se da solamente en el orden de la consideración (sólo halla una distinción *de razón* entre esencia y supósito, con algún misterioso fundamento real), siendo primera en el orden de los principios del conocimiento y no en el orden de los principios de las cosas. Sólo la *resolutio* física de la materia y la forma nos introduce primeramente en las causas de las cosas (halla una distinción *real* de principios). La noción *trascendental* de participación sólo se va a alcanzar – insistimos – en el marco o primer planteo de la demostración de la existencia de Dios, al poder comparar los entes creados y finitos con el Ente primero e infinito. Por supuesto que, una vez alcanzada, se descubre una manera de prioridad gnoseológica y metodológica, pues todo se ve en su mayor claridad una vez que se ilumina – en el *iudicium* o visión contemplativa de la metafísica – con el sol del *Ipsum esse* y la noción metafísica de participación. ¡Pero antes hubo que trasponer el sombrío orden de los entes físicos – ir más allá de la física, μετὰ τα φυσικά – para llegar al amanecer de dicho sol!

Tiene razón el P. Fabro al quejarse de que los tomistas no le hayan dado la importancia debida a la noción metafísica de participación, pero no tiene razón al pretender ponerla en la *fundación* de la metafísica tomista, porque se la halla recién en su término (a); ni en concederle un *mayor valor heurístico*, porque en la *via inventionis* de las causas es ciertamente primera la dupla acto y potencia (b); es más bien la dupla platónica la que recién interviene en las conclusiones de la metafísica, en la *via iudicii* (c); no es la dupla platónica sino la aristotélica la que precede y sostiene a aquella (d). Esta inversión lo lleva justamente a entender el tomismo como un *platonismo especificado por el aristotelismo*, siendo que el platonismo pretende dar una visión angélica de la realidad. No, el tomismo es aristotélico, y los tomistas que se las arreglan con el acto y la potencia pierden de vista la última belleza del sistema tomista, pero no necesariamente pierden sus últimas conclusio-

nes, sostenidas por la doctrina aristotélica del Acto puro. La noción tomista de participación está totalmente integrada y embebida en las nociones de acto y potencia.

La ascensión del orden predicamental al orden trascendental, que vimos recorrer a Santo Tomás, sólo puede hacerla el verdadero teólogo: o el teólogo cristiano que ha recibido la revelación de la existencia y naturaleza de Dios, o el metafísico que supo llegar al conocimiento de Dios por las cinco vías. No se trata de un simple *movimiento espontáneo ascendente del pensamiento*, como quiere Fabro. Esta suposición nos introduce en un tomismo *fast food*, donde la distinción de esencia y acto de ser cae por sí sola de puro madura.

III. Conclusión: Inmanencia y trascendencia

Al comprender que Dios es el Ente por esencia y las criaturas son entes por participación, se halla el equilibrio exacto, o mejor, la cumbre superior entre los dos abismos de las teologías excesivamente negativas de la trascendencia y las teologías excesivamente positivas de la inmanencia.

La consideración del teólogo no tomista se halla siempre tentada por dos posiciones extremas de súper inmanencia o súper trascendencia. Si se exagera la distinción entre Dios y las criaturas, termina cayendo en una teología puramente negativa, equivocista, en la que no puede atribuirse a Dios de ninguna manera la noción de ente, propia de las criaturas, por lo que Dios sería el No Ente. Así Dios estaría fuera de todo, trascendiéndolo todo de tal manera que tampoco se lo puede entender como Creador y Padre de las cosas. Mientras que, si el teólogo exagera la semejanza, termina cayendo en una teología excesivamente positiva, univocista, en la que Dios es el Ente que se predica de todos los entes. Así Dios es inmanente a todo de tal manera que todo es Dios y Dios es todo, resultando un panteísmo ontologista según el cual Dios tampoco es Creador, pues las cosas nunca salen de Él.

La explicación tomista nos ubica de manera sencilla y clara en la verdadera trascendencia e inmanencia divina – más trascendencia que inmanencia –. Dios trasciende infinitamente las cosas porque es el Ser por esencia, necesario en su existencia e infinito en su esencia; mientras que las cosas son entes por participación, no necesarios en su existencia y finitos en su esencia. Pero en la medida en que las cosas participan del ser, que es lo propio de Dios, dependen de Él y se refieren a Él, procla-

mándolo su Creador, por lo que las cosas permanecen en (*manent in*) Dios como los efectos en la causa propiísima e inmediatísima, y Dios en las cosas como en los efectos está presente la causa intimísima, por cuanto es la causa del *esse*.

H. Causalidad divina y causalidad creada

I. LA ACCIÓN DIVINA COMO PRIMER MOTOR DE LA ACCIÓN CREADA, 188. — 1º La síntesis tomista de la primera vía, 188. — 2º Dios como primer motor del movimiento voluntario, 191. — 3º El primer motor del movimiento de la inteligencia, 195. — 4º El primer motor del movimiento gravitatorio-inercial, 199. — 5º El primer motor de toda serie de acción creada, 206.

II. LA ESENCIA DIVINA COMO CAUSA EFICIENTE, EJEMPLAR Y FINAL DE LAS ESENCIAS CREADAS, 212. — 1º El problema de la universalidad de las formas naturales, 212. — 2º La solución neoplatónica, 213. — 3º El Autor de la naturaleza como causa eficiente, 217. — 4º El Autor de la naturaleza como causa final, 223. — 5º Dios es causa ejemplar, eficiente y final de todas las cosas, 225. — 6º Última explicación de los teólogos no tomistas, 225.

III. EL SER DIVINO COMO CAUSA TOTAL DE LA REALIDAD CREADA, 226. — 1º El problema metafísico que plantea la causalidad, 226. — 2º La universalización metafísica de la causalidad, 228. — 3º Las fórmulas tomistas para distinguir la causalidad divina de la creada, 232.

IV. CONCLUSIÓN, 240. — 1º Participación y causalidad, 240. — 2º Excelencia de la visión tomista, 242.

Para completar la consideración de la relación entre el Ser divino y el ente creado, sujeto de nuestro primer capítulo, conviene considerar la relación entre el obrar divino y el obrar creado, pues como dice el axioma escolástico, *agere sequitur esse*. Como diría Fabro, a la consideración más bien *estática* que hemos desarrollado, le agregamos la perspectiva *dinámica*. Como nuestro especial interés es señalar lo propio y original del tomismo, que siempre nos lleva a entrar en lo más profundo de los asuntos, lo haremos en tres pasos, al primero de los cuales se lo puede llamar *aristotélico*, al segundo *platónico* y al tercero propiamente *tomista*.

La *primera* consideración mira a Dios como primer motor y fundamento de la acción de la criatura, según el planteo de la primera vía,

que sigue la demostración que hace Aristóteles en la *Física*. La segunda consideración es más profunda, pues plantea desde el punto de vista causal la relación criatura – Creador en un enfoque esencial, según el cual Dios es causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, tal como lo proponen las demás vías tomistas. Podemos entenderlo como enfoque platónico, o mejor neoplatónico, y es la máxima explicación a la que puede llegar todo teólogo que no reconozca la distinción entre esencia y *esse*. Y en la tercera consideración señalaremos lo que agrega la visión tomista a partir de dicha distinción, con la intención de subrayar la superioridad absoluta de esta perspectiva. Primero consideramos la *acción*, luego la *esencia* y finalmente el *esse*.

I. La acción divina como primer motor de la acción creada

Según su costumbre, Santo Tomás universaliza de la manera más sintética y precisa la argumentación de la primera vía y, como suele hacer, la explica en particular para el caso más difícil, que es el de la voluntad, dejando lo demás a la buena inteligencia de sus discípulos. Pero estos fácilmente pierden la sencillez de los planteos tomistas y ensombrecen sus vías. De allí que, tratando de ir con paso rápido, haremos cinco cosas: expondremos la explicación sintética de la primera vía; daremos la explícita aplicación tomista para el caso de la voluntad; daremos una explicación análoga para dos casos extremos: el movimiento cumbre de la inteligencia y el movimiento base gravitatorio-inercial; y finalmente generalizaremos de modo más analítico el planteo de la primera vía.

1º La síntesis tomista de la primera vía

Aristóteles desarrolla dos veces la demostración de la existencia de Dios siguiendo la primera vía en la clasificación tomista, primero en la *Física* y luego en la *Metafísica*. En la *Física* lo hace – como se debe – permaneciendo en la formalidad propia de la ciencia del ente móvil, mientras que en la *Metafísica* se eleva a la consideración de las substancias separadas de la materia.

En el libro VIII de la *Física*, Aristóteles demuestra la existencia de un primer motor inmóvil por la siguiente vía: Primero establece que todo lo que se mueve es movido por otro, ya sea por *motor extrínseco*, como manifiestamente ocurre en los movimientos violentos (*extra naturam*), o de modo no manifiesto en los movimientos por gravedad

(lo que considera *in extenso*); ya sea por *motor intrínseco*, como pasa en los seres vivientes, en los que una parte mueve la otra. Luego muestra que no es posible que algo sea movido al infinito, y que no todo lo que mueve es necesariamente movido. Como lo primero que mueve puede que se mueva a sí mismo, demuestra que lo que se mueve a sí mismo también exige un primer motor inmóvil. Como conclusión, Aristóteles sostiene que el primer motor es perpetuo, y que también lo es el primer movimiento.

En el libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles retoma la demostración de la *Física*, pero agrega que lo que mueve sin ser movido, mueve en cuanto entendido y amado, a modo de bien y fin, por lo que lo primero movido, esto es, el primer cielo, tiene que ser como el instrumento de una substancia inmaterial, capaz de conocer y amar.

En las argumentaciones aristotélicas, tal como las hallamos escritas, se hace patente una general deficiencia cuya primera raíz ya señalamos[1], que consiste en no haber sabido elevarse a la consideración de la primera causa como causa total del ser, quedándose en la consideración de un primer motor, causa solamente del movimiento de las demás cosas. Cabe defender la existencia de un pensamiento más profundo en Aristóteles, que se sigue de sus principios generales sobre la causalidad, según los cuales todas las cosas tienen que tener también principio del ser en Dios, pero no se haya explícitamente formulado. Una consecuencia inmediata de este defecto, es que Aristóteles tampoco llega a explicitar una noción adecuada de la eternidad de Dios, por la que se tiene como presente a todo tiempo, separado de todo lo temporal. Según los textos, el primer motor de Aristóteles, que debe ser eterno e inmutable, pues es acto puro, queda en una vinculación necesaria y eterna con el primer móvil, o primer cielo, cuyo movimiento es tan permanente como lo es Dios. Un inicio o cesación del movimiento del primer cielo supone para Aristóteles un cambio en el primer motor, que pasa de no obrar a obrar, o viceversa.

En la *Suma* (I, q. 2, a. 3), Santo Tomás va a simplificar la exposición de la vía del movimiento para la demostración de la existencia de Dios, expurgándola de la consideración de los ciclos celestes, y reduciéndola a la más universal definición del movimiento, en términos de potencia y acto. Considera, con Aristóteles, que es la vía más manifiesta: "*Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus*", pues parte de uno de los aspectos que

[1] Cf. «II. La universalización metafísica», p. 87.

más se imponen a la percepción del hombre: "*Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo*". Como hace Aristóteles en la *Física*, la vía se desarrolla en dos pasos, pues primero se prueba que todo lo que se mueve es movido por otro, y luego que no se puede proceder al infinito en los motores movidos, debiendo llegar a un primer motor inmóvil. Apenas se expresa movimiento y motor con las nociones generalísimas de potencia y acto, toda la demostración fluye como manantial cristalino:

- **Primer paso**: "[Enunciación del principio:] *Omne autem quod movetur, ab alio movetur*. [Definición de movimiento:] *Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur*, [definición de motor:] *movet autem aliquid secundum quod est actu*. [Sigue la explicación:] *Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum*. [Se señala la contradicción implicada en que algo se mueva a sí mismo:] *Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum*. [Se concluye asentando el principio enunciado:] *Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri*".
- **Segundo paso**: "*Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu*".
- **Conclusión**: "*Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum*".

Advirtamos que en esta argumentación están implicados dos asuntos, o mejor, dos órdenes o niveles de un mismo asunto. Según la consideración superior, aquí se demuestra que Dios está en el inicio de toda cadena de movimientos en lo creado, esto es, que cuando se procura investigar la causa eficiente de toda acción y cambio, se llega a la necesidad de reconocer la acción del primer agente o motor. Pero esta consideración no siempre es manifiesta, porque hay cadenas causales que no

son evidentes para cualquiera. De allí que haya que hablar de una consideración inferior en la que esta vía se hace manifiesta, y que evidentemente es la que trata de la cadena de los movimientos locales, primeros para todo cambio, y más perceptibles y simples.

A nosotros nos interesa ahora la consideración superior metafísica, por la que – siguiendo a Santo Tomás – investigaremos las líneas causales más altas en lo creado, como lo son las de la inteligencia y voluntad. Pero también convendrá que nos detengamos en las causas del movimiento local, porque la física moderna parece haber quitado la evidencia de la primera vía con la proposición del principio de inercia. Recién entonces estaremos en condiciones de exponer más explícitamente la relación de primer motor que tiene Dios con lo creado.

2º Dios como primer motor del movimiento voluntario

Santo Tomás trata especial y profundamente de este asunto en la cuestión 9 de la I-II [1]. El Angélico comenzó la parte moral de la *Suma* diciendo: "El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos; por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas; pero como el hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad, llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada" [2]. Hay que reconocer entonces que la voluntad es el primer motor de todos los actos humanos: "En todas las potencias activas ordenadas, aquella potencia que mira el fin universal mueve a las demás potencias que miran los fines particulares" [3]; "a la voluntad le pertenece mover a las demás potencias *ex ratione finis*, que es objeto de la voluntad" [4]. Y así como mueve a las demás potencias, también se mueve a sí misma: "El fin se tiene en [el orden de] los apetecibles como el principio en [el orden de] los inteligibles. Ahora bien, es manifiesto que el intelecto, por cuanto conoce el principio, se reduce a sí mismo de la potencia al acto en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve a sí mismo. Por lo tanto, de modo semejante, la voluntad, por cuanto quiere el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es *ad finem*" [5].

---

[1] Nos remitimos a la exposición que hemos hecho en «El hombre imagen de Dios. Moral general».

[2] I-II, q. 1, a. 1.

[3] I, q. 82, a. 4.

[4] I-II, q. 9, a. 3.

[5] I-II, q. 9, a. 3.

Como se ve, aquí siempre se está respetando el principio de que *todo lo que se mueve, es movido por otro*. Las demás potencias humanas son movidas por la voluntad, y los actos de la voluntad que mueven las demás potencias *ad finem*, son movidos a su vez por aquel acto de la voluntad por el que se quiere el fin último. De allí la importancia que le da Santo Tomás al estudio del acto de *simple voluntad*, por el que se quiere el fin último, al que le dedica las cuestiones 8, 9 y 10 de la I-II. El asunto, entonces, que queda por responder es quién pone y produce el acto de simple voluntad.

La respuesta de sentido común y de tomismo profundo es que quien pone el acto de voluntad es, sencillamente, el hombre, que por algo decimos que es un acto humano, y en cierta manera el más humano de los actos. Aquí vale toda la doctrina general de los principios del obrar – tal como la desarrollamos en *La naturaleza y sus causas*[1] –: El principio primero es el alma, en cuanto forma substancial del hombre, y el principio inmediato es la voluntad, como potencia apetitiva. Sobre esta doctrina general, Santo Tomás expone en especial cómo el obrar espiritual del intelecto y de la voluntad se funda en el ser de los seres intelectuales, lo que tendremos ocasión de explicar en los capítulos segundo y tercero de esta primera parte[2]. Hay que defender con Santo Tomás la realidad de la causalidad segunda, contra todo ocasionalismo. El obrar sigue al ser, y lo que las cosas son, funda lo que las cosas hacen: el oso engendra oso porque es oso, y el fuego quema y calienta por su propia naturaleza de fuego, y así el hombre piensa y quiere porque tiene un modo de ser espiritual que lo hace capaz de entender y amar. Esto es muy cierto y está muy bien, pero queda un problema.

Tanto el alma, forma substancial, como la potencia apetitiva, forma accidental que resulta o dimana de la substancia por razón del alma, son principios permanentes. Mientras la voluntad está en acto de querer el fin, puede moverse a sí misma para querer lo que es *ad finem*, pero no siempre tiene aquel acto primero: "La potencia de voluntad siempre está presente a sí misma en acto, pero el acto de la voluntad por el que se quiere algún fin no siempre está en la misma voluntad, por lo que no se sigue que siempre se mueva a sí misma"[3]. ¿Cómo pasa la voluntad a poner su primer acto de querer el fin, la *simplex voluntas*? Aquí alguno, por defender la libertad de la voluntad, dice que ésta es la única potencia capaz de moverse a sí misma para poner el acto de que-

[1] Capítulo 3, «E. Los principios de la eficiencia natural», p. 195 a 218.
[2] Véase en especial I, q. 14, a. 1 para la inteligencia, y I, q. 19, a. 1 para la voluntad.
[3] I-II, q. 9, a. 3 ad 2.

rer, de modo que quiere si quiere. Pero en ese preciso momento se diviniza la voluntad, considerándola primer motor inmóvil, capaz de producir algo sin cambio alguno en sí misma. Pasaría de no obrar a obrar por sí misma y no por otro, y eso es lo propio del Acto puro divino. La voluntad es primer motor de los actos humanos, pero es primer motor movido. Pero ¿quién la mueve?

¿La mueve acaso el intelecto? El intelecto mueve la voluntad *quoad specificationem* – dice Santo Tomás –, pero no *quoad excercitium*[1]. El intelecto determina la voluntad en cuanto al objeto, pero no puede atribuirse al acto intelectual el movimiento del acto voluntario, porque buscaríamos una causa sin proporción al efecto. La voluntad se puede mover a sí misma, y el intelecto a sí mismo, pero no se pida a actos volitivos que engendren actos intelectuales, ni a actos intelectuales que engendren actos volitivos, como no se pide al oso que engendre gatitos ni al gato ositos (en el próximo punto explicamos cómo la voluntad mueve el intelecto *quoad excercitium*).

Toda la serie de actos voluntarios termina en la potencia volitiva como en su primer motor – fundada, por supuesto, en el alma humana como forma substancial –, pero este es un primer motor que debe ser movido para pasar al acto. Y aquí es donde no puede seguirse más en la línea de motores movidos, y hay que reconocer que lo único que puede mover la voluntad, como potencia natural del hombre, es el Autor de la naturaleza humana: "Es imposible que el movimiento voluntario del hombre provenga de algún principio extrínseco que no sea causa de su voluntad. Pero la causa de la voluntad no puede ser otra que Dios. Lo que se ve de dos maneras:

- *Primero*, porque la voluntad es una potencia del alma racional, que sólo por Dios es causada por creación, como se dijo en la *Prima pars*[2].
- *Segundo*, porque la voluntad tiene orden al bien universal, por lo que ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad sino el mismo Dios, que es el bien universal. Toda otra cosa se dice bien por participación, siendo cierto bien particular, y la causa particular no da una inclinación universal. De allí que tampoco la materia prima, que está en potencia a todas las formas, puede ser causada por algún agente particular"[3].

---

[1] I-II, q. 9, a. 1.
[2] I, q. 90, a. 2 y 3.
[3] I-II, q. 9, a. 6.

"Por lo tanto, sólo Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, [en su primer movimiento de simple voluntad,] al objeto universal de la voluntad, que es el bien y no el mal. Y sin esta moción universal, el hombre nada puede querer"[1].

Ya lo había dicho antes Santo Tomás, al tratar – en la *Ia Pars* – de la mutación de las criaturas por parte de Dios. También se preguntó allí «si Dios puede mover la voluntad creada», y responde: "Querer (*velle*) no es otra cosa que cierta *inclinatio* en el objeto de la voluntad, que es el bien universal. Ahora bien, inclinar al bien universal le pertenece al primer motor, al que se le proporciona el último fin, como en las cosas humanas dirigir al bien común le pertenece al que preside la multitud. Por lo tanto, según ambos modos [como objeto y como motor] es propio de Dios mover la voluntad, pero máxime del segundo modo, *inclinándola interiormente*"[2].

"El primer movimiento de la voluntad o *velle* – explica el P. Ramírez – es máxime natural a la voluntad, pues máxime accede a su naturaleza, como cercanísimo a la naturaleza; y además es máxime voluntario, porque por él precisamente [la potencia] se denomina voluntad, y los demás se dicen voluntarios por relación a ese primero, como se ve por lo dicho en la cuestión precedente (q. 8, a. 1). Por lo tanto, como es de razón del movimiento máxime natural y máxime voluntario que máxime proceda elicitado por principio intrínseco, el único agente exterior que puede mover la voluntad a tal acto es aquel que tiene el poder de excitar naturalmente la voluntad para que elicite natural y voluntariamente su propio movimiento. [...] Por lo tanto, así como sólo la causa propia de la naturaleza puede producir el movimiento natural del exterior, así sólo la causa propia de la voluntad puede excitar del exterior su movimiento natural y voluntario"[3].

Como se ve, no basta decir que Dios da al hombre su ser espiritual y lo conserva para explicar la acción de la voluntad, sino que hay que reconocer que también la mueve a la primera operación, en razón de la cual se siguen las demás. Evidentemente, no tenemos que pensar que Dios mueve la voluntad como se mueve un palo, porque no es propio de los palos moverse, y el movimiento le viene al palo de modo puramente

---

[1] I-II, q. 9, a. 6 ad 3.

[2] I, q. 105, a. 4: "Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando".

[3] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 198.

extrínseco. No es así, porque es propio del ser espiritual poner actos de inteligencia y voluntad, para lo que está dotado justamente de las potencias respectivas. Al considerar la acción voluntaria y la perfección que implica – de lo que trataremos, dijimos, en el capítulo tercero –, hallamos que el ser del hombre es causa suficiente de ese efecto: tal *agere* se sigue debida y convenientemente de tal *esse*. Lo que no se explica, es el paso de no obrar a obrar, lo que hace que el hombre que está en potencia a querer, comience a querer: Aquí es donde hay que reconocer una nueva intervención del Autor de la naturaleza, que primero la hizo capaz de obrar y la sostiene en ese modo de ser, y luego, frente al objeto, le da el movimiento a obrar, pues el hombre con su potencia volitiva *no es motor inmóvil sino motor movido*. Decimos que la intervención es del Autor de la naturaleza, porque de la misma naturaleza humana proviene la acción voluntaria, y Dios la mueve desde dentro, de lo intrínseco, la mueve según lo que es y puede. No es mover un palo para dar un golpe, es mover la rama de roble a que dé hojas de roble.

3º El primer motor del movimiento de la inteligencia

Algo análogo hay que decir respecto del obrar de la inteligencia. Como lo señaló Santo Tomás en la cita dada, "es manifiesto que el intelecto, por cuanto conoce el principio, se reduce a sí mismo de la potencia al acto en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve a sí mismo. Por lo tanto, de modo semejante, la voluntad, por cuanto quiere el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es *ad finem*"[1]. Ahora bien, ¿qué reduce el intelecto de la potencia al acto en cuanto al conocimiento del principio, en razón del cual se mueve luego a sí mismo para el conocimiento de las conclusiones?

Aquí podría pensarse que, ahora sí, lo que mueve el intelecto es la voluntad, porque justamente se dijo que la voluntad es primer motor de todos los actos humanos: "A la voluntad le pertenece mover a las demás potencias *ex ratione finis*, que es objeto de la voluntad"[2]. Como dice Santo Tomás, la voluntad mueve al intelecto precisamente *quoad excercitium*. Pero no puede ser por doble motivo:

- *Primero*, porque todo acto de la voluntad presupone un acto del intelecto, pues no se quiere sino el bien entendido. Pero si para explicar el acto de la voluntad se necesita un acto del intelecto, y

[1] I-II, q. 9, a. 3.
[2] I-II, q. 9, a. 3.

para explicar el acto del intelecto se necesita un acto de la voluntad, entramos en un círculo vicioso que se va al infinito. El mismo Santo Tomás pone esta objeción frente a su doctrina que la voluntad mueve el intelecto *quoad excercitium*: "No podemos querer nada si no es entendido. Pero si la voluntad mueve para entender queriendo entender, sería necesario que a aquel querer también le preceda otro entender, y a este entender otro querer, y así al infinito, lo que es imposible. Por lo tanto, la voluntad no mueve al intelecto"[1].

- *Segundo*, porque así como de oso no salen gatitos ni de gato ositos, así no se le puede pedir a un acto volitivo que produzca un acto intelectivo. El querer del fin produce el querer de los medios, y el entender del principio el entender de las conclusiones, querer de querer y entender de entender (de oso ositos y de gato gatitos), pero de querer no puede seguirse entender, ni de entender querer.

La voluntad mueve las potencias a sus actos – dice Santo Tomás – "*ex ratione finis*, que es objeto de la voluntad": las mueve como el agente principal mueve el instrumento, agregándole una virtud instrumental por encima de la virtud propia del instrumento, considerando que es *bueno* (objeto de la voluntad) moverse a entender, sentir, airarse o desplazarse; y por este movimiento de la voluntad, los actos de estas potencias serán – además de lo que son por la virtud propia de cada potencia – *voluntarios*. Lo que agrega el movimiento de la voluntad es, entonces, la razón de *voluntariedad*. No está moviendo la inteligencia propiamente a entender, ni el irascible a airarse, sino a entender y airarse *voluntariamente*. Por lo tanto, queda siempre por explicar cómo se mueven las potencias a poner sus propios actos. Así como el movimiento del escultor explica el movimiento artístico del cincel, pero no explica la rigidez capaz de cortar el mármol, que depende de la naturaleza del cincel, así también la voluntad explica la voluntariedad de los movimientos de las potencias humanas, pero no explica la reducción al propio acto de las mismas potencias, que depende de la naturaleza de cada potencia.

Lo que mueve el intelecto, una vez determinado por la especie de la cosa conocida, a poner el acto de entender de los principios y producir el verbo mental, es también Aquel que le dio naturaleza intelectual al hombre. Así responde Santo Tomás a la objeción presentada: "No se debe proceder al infinito, sino hay que detenerse en el intelecto como en lo primero. Pues es necesario que a todo movimiento de la voluntad lo

[1] I, q. 82, a. 4 obj. 3.

preceda la aprehensión, pero no a toda aprehensión la precede el movimiento de la voluntad; sino que el principio de deliberar y entender es cierto principio intelectivo más alto que nuestro intelecto, que es Dios, como dice también Aristóteles en el libro VII de la *Ética Eudémica*, y por este modo muestra que no se procede al infinito"[1].

Como señala el mismo Santo Tomás, esta doctrina no es una aplicación extraordinaria de la argumentación de la primera vía, en la que nunca habría pensado Aristóteles. No, es la aplicación directa a las series causales más altas del orden natural, el entender y el querer, como lo dice Aristóteles en la *Ética Eudémica*: "Podría alguien, sin embargo, suscitar la cuestión de si la suerte no podrá ser la causa de esto precisamente, de que formemos el deseo de lo que es debido y cuando es debido. Y de ser así, ¿no vendría a ser la fortuna la causa de todo, aun del pensamiento y la deliberación? No deliberamos, en efecto, después de haber deliberado, lo cual supone una previa deliberación, ni pensamos cuando se ha pensado previamente al pensar, y así al infinito, sino que hay algún principio y, por consiguiente, el intelecto no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar. Siendo así, ¿qué otra cosa podrá ser sino la suerte? Todas las cosas por consiguiente, dependen de la suerte, a no ser que haya un principio fuera del cual no hay otro, y el cual, meramente por ser tal, puede producir tal o cual resultado. Pero el objeto de nuestra investigación es éste precisamente, cuál es el principio del movimiento en el alma. Ahora bien, está claro que así como en el universo, así aquí también todo es movido por Dios, porque de cierto modo todo lo mueve lo divino en nosotros. El principio de la razón no es la razón sino algo superior; ahora bien, ¿quién sino Dios puede ser superior a la ciencia y al intelecto?"[2]

Agreguemos, para completar la consideración, que lo mismo hay que decir para el intelecto agente. La necesidad del primer motor no la tienen la inteligencia y la voluntad por lo que tienen de pasibles, sino por el hecho de ser potencias activas, esto es, actos, formas o perfecciones del orden del ser accidental, que fundan sus acciones propias, pero que deben ser movidas a ponerlas por el Autor de la naturaleza. El intelecto agente es acto que, a diferencia del intelecto posible o paciente, no necesita ninguna determinación suplementaria para pasar a obrar, mientras que el intelecto posible necesita la especie de la cosa conocida. El intelecto agente es como una luz que, puesta ante el fantasma sensi-

---

[1] I, q. 82, a. 4 ad 3.

[2] Aristóteles, *Ética eudemia*, l. VII, c. 14 (1248 a 14), versión de Gómez Robledo, UNAM, México 1994.

ble de la cogitativa, abstrae la quididad y la imprime en el intelecto agente. Pero para que ponga su acción de abstraer frente a su objeto, necesita ser movido, pues no puede pasar de la potencia de obrar al acto por sí mismo, y sólo puede ser movido por el Autor de la naturaleza, que mueve intrínsecamente las potencias a sus actos propios, para los cuales les dio su naturaleza.

Si nos ponemos en el primer instante en que el alma recién concebida pasa a tener sus operaciones espirituales, debemos sostener que, en primer lugar, se tiene que dar la operación sensible, para que haya cierta percepción que termine en la actualización de la cogitativa, que presenta al intelecto agente un fantasma muy simple. Ante esta novedad, se desencadena una serie de acciones que se dan al mismo tiempo pero según cierto orden de naturaleza. El intelecto agente abstrae la primera quididad y la imprime en el intelecto posible. Ante esta determinación, el intelecto posible prorrumpe en su primera simple aprehensión: «*id quod est*». Ahora bien, el intelecto no puede moverse a la intelección de su primera determinación sin determinar la voluntad con su movimiento, pues el ente es necesariamente bueno. Una vez determinada, la voluntad se mueve por consiguiente al querer del bien entendido. Y la voluntad no se moverá sin informar de voluntariedad la segunda operación del intelecto por el que se declara en amorosa posesión de la verdad: «el ente es», primer juicio intelectual. Las tres potencias, intelecto agente, posible y voluntad, tienen un movimiento propio y un efecto secundario:

Potencia	Acto propio	Efecto secundario
Intelecto agente	Iluminación de la especie en el fantasma	Determinar el intelecto posible con la especie
Intelecto posible	Simple aprehensión del ente	Determinar la voluntad *quoad specificationem*
Voluntad	Moción de amor	Mover el primer juicio *quoad excercitium*

El efecto secundario se explica por el acto propio, pero el proceso por el que la potencia pasa a poner su acto propio no se explica sino por la intervención del primer motor divino. En cuanto a la manera de intervenir del Autor de la naturaleza – volveremos sobre esto, pues es el asunto principal que nos toca comprender –, no hay que entenderla a la manera de los agentes creados, que mueven las demás cosas a modo de instrumentos, como dijimos que la voluntad mueve al intelecto. Dios no mueve el intelecto de manera que, cuando está sin obrar, tiene cierta perfección,

y cuando se movió a obrar se le agregaría cierta *virtus instrumentalis*. No, esto ocurre entre el artista y el cincel, porque el artista no le da ser al cincel, sino que usa lo que él es. Dios le da al hombre la potencia de pensar, que es justamente la perfección que explica en lo creado la producción del acto de pensar; pero le da tal potencia y la conserva, siempre con su impulsión a prorrumpir en el acto de pensar: la *virtus* que proviene del Agente principal divino es la misma potencia de la criatura, de la que procede el acto, sólo que hay que reconocer que el Agente principal no sólo le da el ser, sino también el impulso a obrar. La forma del alma humana y la forma accidental del intelecto existen en impulsión a la acción, pues el Creador lanza las creaturas a la existencia como flechas impulsadas – volveremos sobre estas consideraciones al generalizar esta doctrina –.

Las tres potencias: intelecto agente, intelecto posible y voluntad, son movidas en conjunto o en tándem por el Autor de la naturaleza a sus actos propios, de los que se siguen sus efectos secundarios. Toda la actividad espiritual del hombre, entonces, está sostenida por las acciones iniciales de las tres potencias: la iluminación de los fantasmas, la intelección de los principios y el querer de los fines; de los que se siguen actos segundos en las mismas potencias: intelección de consecuencias y querer de medios o fines secundarios; y efectos en las potencias adyacentes: impresión de nuevas especies intelectuales, determinaciones de nuevos quereres deliberados, juicios voluntarios del intelecto, como los de opinión y fe. Y todo esto se explica por la tendencia de las potencias a la operación que les viene del Primer Motor, tendencia que puede llamarse *instinto divino*: "Tanto el intelecto como la voluntad – dice el P. Ramírez – son movidos eficientemente, y por lo tanto natural y físicamente, sólo por Dios como por principio exterior, y esto se hace por divino instinto, que implica a la vez una instigación ilustrativa en el mismo intelecto, y una inspiración impulsiva en la misma voluntad. Estas dos mociones, entonces, se hacen al mismo tiempo, en un instante, o mejor es una única moción virtual y eminentemente doble, ilustrativa o instigativa del intelecto e inspirativa de la voluntad, que en una palabra se dice *divino instinto*"[1].

4º El primer motor del movimiento gravitatorio-inercial

El primer movimiento en lo creado – usando la palabra movimiento en sentido amplio, no como acto de lo que está en potencia – es cierta-

[1] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 253.

mente el intelectual, tal como se da en los ángeles o «substancias separadas» (separadas de la materia). Pero en el universo corporal el primer movimiento es ciertamente el local, tal como el mismo Aristóteles lo sostiene: El conocimiento intelectual del hombre presupone el sensible, y la experiencia sensible, como cualquier otro cambio cualitativo, siempre presupone cierto movimiento local.

Nuestro universo moderno, sin embargo, ha sufrido lo que algunos podrían pensar como una desacralización respecto de la cosmología antigua, griega y medieval. Los antiguos dividían el universo corporal en dos grandes regiones muy diferentes, la región celeste de elementos incorruptibles y eternos, y la región terrestre de los cuatro elementos sometida a generación y corrupción. Los espíritus celestiales movían, por amor a Dios, las diversas esferas con movimiento local, y la perfectísima relojería celeste provocaba los movimientos de generación y corrupción en la zona terrestre, comenzando siempre con movimientos locales.

Mas las modernas observaciones han descubierto que en los astros también se da la generación y corrupción, y somos llevados a pensar que no hay nada incorruptible en el universo corporal. Newton explicó con las mismas leyes los movimientos de los planetas en el cielo y de las piedras en la tierra, con una precisión tal que llenó de asombro al mundo de la ciencia, pareciendo sellar para siempre con una lápida la sepultura de la física aristotélica. Pero Newton no era un gran filósofo sino un gran matemático, heredero de una ciencia que había dejado de lado las esencias y las causas, que ya no se preguntaba ni el *Quid* ni el *Propter quid*. Por eso, sin poder dejar de ser modernos en cuanto a la observación de las cosas, debemos volver a ser aristotélicos en cuanto a su consideración.

La primera ley de Newton sostiene que «un cuerpo tiene una velocidad constante a menos que exista una fuerza neta que actúe sobre él», expresando de esta manera lo que se ha dado en llamar «principio de inercia». La conservación del impulso o del ímpetu por parte de los cuerpos es un fenómeno siempre observado y analizado desde siempre por los físicos y filósofos, y también, por supuesto, por Aristóteles. Pero lo que para la física aristotélica era un fenómeno secundario, en la visión moderna pasa a tener un lugar central y fundamental; porque el *primer movimiento*, que para la física antigua era el de la primera esfera, movida inmediatamente por Dios y reguladora de todos los demás movimientos, para la física moderna pasa a ser el movimiento de inercia. Lo que conserva al universo en movimiento perpetuo es, al parecer, primeramente la inercia.

El principio de inercia dice que un cuerpo conserva su estado de movimiento por sí y porque sí. Y con esto cree superar el principio aris-

mente el intelectual, tal como se da en los ángeles o «substancias separadas» (separadas de la materia). Pero en el universo corporal el primer movimiento es ciertamente el local, tal como el mismo Aristóteles lo sostiene: El conocimiento intelectual del hombre presupone el sensible, y la experiencia sensible, como cualquier otro cambio cualitativo, siempre presupone cierto movimiento local.

Nuestro universo moderno, sin embargo, ha sufrido lo que algunos podrían pensar como una desacralización respecto de la cosmología antigua, griega y medieval. Los antiguos dividían el universo corporal en dos grandes regiones muy diferentes, la región celeste de elementos incorruptibles y eternos, y la región terrestre de los cuatro elementos sometida a generación y corrupción. Los espíritus celestiales movían, por amor a Dios, las diversas esferas con movimiento local, y la perfectísima relojería celeste provocaba los movimientos de generación y corrupción en la zona terrestre, comenzando siempre con movimientos locales.

Mas las modernas observaciones han descubierto que en los astros también se da la generación y corrupción, y somos llevados a pensar que no hay nada incorruptible en el universo corporal. Newton explicó con las mismas leyes los movimientos de los planetas en el cielo y de las piedras en la tierra, con una precisión tal que llenó de asombro al mundo de la ciencia, pareciendo sellar para siempre con una lápida la sepultura de la física aristotélica. Pero Newton no era un gran filósofo sino un gran matemático, heredero de una ciencia que había dejado de lado las esencias y las causas, que ya no se preguntaba ni el *Quid* ni el *Propter quid*. Por eso, sin poder dejar de ser modernos en cuanto a la observación de las cosas, debemos volver a ser aristotélicos en cuanto a su consideración.

La primera ley de Newton sostiene que «un cuerpo tiene una velocidad constante a menos que exista una fuerza neta que actúe sobre él», expresando de esta manera lo que se ha dado en llamar «principio de inercia». La conservación del impulso o del ímpetu por parte de los cuerpos es un fenómeno siempre observado y analizado desde siempre por los físicos y filósofos, y también, por supuesto, por Aristóteles. Pero lo que para la física aristotélica era un fenómeno secundario, en la visión moderna pasa a tener un lugar central y fundamental; porque el *primer movimiento*, que para la física antigua era el de la primera esfera, movida inmediatamente por Dios y reguladora de todos los demás movimientos, para la física moderna pasa a ser el movimiento de inercia. Lo que conserva al universo en movimiento perpetuo es, al parecer, primeramente la inercia.

El principio de inercia dice que un cuerpo conserva su estado de movimiento por sí y porque sí. Y con esto cree superar el principio aris-

totélico de que «todo lo que se mueve, es movido por otro». Muchos teólogos no logran resolver la aparente incompatibilidad entre el planteo de la primera vía tomista para la demostración de la existencia de Dios y el principio de inercia. Dice, por ejemplo, Garrigou-Lagrange, al exponer la primera vía: "Descartes añade: Todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta. (*Principes* II, 39; *Le Monde* VII). Este principio, admitido a priori por Descartes, había sido dado por Galileo como enseñado por la experiencia; Newton, Laplace, Poisson, creyeron en su valor absoluto; hoy se lo considera como una hipótesis sugerida por los hechos, pero que no podría ser verificada por los mismos. De su concepción del movimiento dedujo también Descartes lo que hoy se llama el principio de la conservación de la energía: «Es imposible que el movimiento cese nunca, ni siquiera que cambie de otro modo que de sujeto»; si desaparece bajo una forma, aparece bajo otra (*Principes* II, 36). Robert Mayer, el fundador de la termodinámica, dirá: «La energía total de un sistema de cuerpos substraídos a toda acción exterior (suma de su energía actual y potencial) permanece constante». Desde este punto de vista, un móvil ya no tiene necesidad de un motor actual mientras está en movimiento, solamente lo necesitó para pasar del estado de reposo a lo que se llama desde Descartes el estado de movimiento. Por medio del movimiento local, un cuerpo no adquiriría nada, no pasaría de la potencia al acto, sólo cambiaría de posición. Considerando como adquirida e incorporada a la ciencia esta nueva noción de movimiento local, el P. Bulliot, en el Congreso católico de Bruselas de 1894, propuso dar como punto de partida para la prueba por el movimiento, no ya el movimiento en sí, sino el tránsito del reposo al movimiento. Se le respondió con toda razón: entonces ya no es la prueba por el movimiento, sino la prueba por la contingencia: en esta hipótesis el movimiento sólo necesita, como las realidades estables y permanentes, una causa conservadora y ya no un primer motor. Por otra parte, la noción cartesiana del movimiento está muy lejos de imponerse tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista científico; y aún en el caso de imponerse para el movimiento local, nuestra prueba podría todavía apoyarse sobre los movimientos cualitativos o los de incremento y aumento"[1].

Si el teólogo se deja encerrar en dichas opciones, está perdido, él y toda la ciencia. Desde un punto de vista físico, es claro que los movimientos cualitativos y de incremento o aumento dependen del movimiento local, que es primero. Además, lo que propone el principio de

[1] Garrigou-Lagrange, *Dios, su existencia*, Palabra, Madrid 1980, p. 218.

mente el intelectual, tal como se da en los ángeles o «substancias separadas» (separadas de la materia). Pero en el universo corporal el primer movimiento es ciertamente el local, tal como el mismo Aristóteles lo sostiene: El conocimiento intelectual del hombre presupone el sensible, y la experiencia sensible, como cualquier otro cambio cualitativo, siempre presupone cierto movimiento local.

Nuestro universo moderno, sin embargo, ha sufrido lo que algunos podrían pensar como una desacralización respecto de la cosmología antigua, griega y medieval. Los antiguos dividían el universo corporal en dos grandes regiones muy diferentes, la región celeste de elementos incorruptibles y eternos, y la región terrestre de los cuatro elementos sometida a generación y corrupción. Los espíritus celestiales movían, por amor a Dios, las diversas esferas con movimiento local, y la perfectísima relojería celeste provocaba los movimientos de generación y corrupción en la zona terrestre, comenzando siempre con movimientos locales.

Mas las modernas observaciones han descubierto que en los astros también se da la generación y corrupción, y somos llevados a pensar que no hay nada incorruptible en el universo corporal. Newton explicó con las mismas leyes los movimientos de los planetas en el cielo y de las piedras en la tierra, con una precisión tal que llenó de asombro al mundo de la ciencia, pareciendo sellar para siempre con una lápida la sepultura de la física aristotélica. Pero Newton no era un gran filósofo sino un gran matemático, heredero de una ciencia que había dejado de lado las esencias y las causas, que ya no se preguntaba ni el *Quid* ni el *Propter quid*. Por eso, sin poder dejar de ser modernos en cuanto a la observación de las cosas, debemos volver a ser aristotélicos en cuanto a su consideración.

La primera ley de Newton sostiene que «un cuerpo tiene una velocidad constante a menos que exista una fuerza neta que actúe sobre él», expresando de esta manera lo que se ha dado en llamar «principio de inercia». La conservación del impulso o del ímpetu por parte de los cuerpos es un fenómeno siempre observado y analizado desde siempre por los físicos y filósofos, y también, por supuesto, por Aristóteles. Pero lo que para la física aristotélica era un fenómeno secundario, en la visión moderna pasa a tener un lugar central y fundamental; porque el *primer movimiento*, que para la física antigua era el de la primera esfera, movida inmediatamente por Dios y reguladora de todos los demás movimientos, para la física moderna pasa a ser el movimiento de inercia. Lo que conserva al universo en movimiento perpetuo es, al parecer, primeramente la inercia.

El principio de inercia dice que un cuerpo conserva su estado de movimiento por sí y porque sí. Y con esto cree superar el principio aris-

totélico de que «todo lo que se mueve, es movido por otro». Muchos teólogos no logran resolver la aparente incompatibilidad entre el planteo de la primera vía tomista para la demostración de la existencia de Dios y el principio de inercia. Dice, por ejemplo, Garrigou-Lagrange, al exponer la primera vía: "Descartes añade: Todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta. (*Principes* II, 39; *Le Monde* VII). Este principio, admitido a priori por Descartes, había sido dado por Galileo como enseñado por la experiencia; Newton, Laplace, Poisson, creyeron en su valor absoluto; hoy se lo considera como una hipótesis sugerida por los hechos, pero que no podría ser verificada por los mismos. De su concepción del movimiento dedujo también Descartes lo que hoy se llama el principio de la conservación de la energía: «Es imposible que el movimiento cese nunca, ni siquiera que cambie de otro modo que de sujeto»; si desaparece bajo una forma, aparece bajo otra (*Principes* II, 36). Robert Mayer, el fundador de la termodinámica, dirá: «La energía total de un sistema de cuerpos substraídos a toda acción exterior (suma de su energía actual y potencial) permanece constante». Desde este punto de vista, un móvil ya no tiene necesidad de un motor actual mientras está en movimiento, solamente lo necesitó para pasar del estado de reposo a lo que se llama desde Descartes el estado de movimiento. Por medio del movimiento local, un cuerpo no adquiriría nada, no pasaría de la potencia al acto, sólo cambiaría de posición. Considerando como adquirida e incorporada a la ciencia esta nueva noción de movimiento local, el P. Bulliot, en el Congreso católico de Bruselas de 1894, propuso dar como punto de partida para la prueba por el movimiento, no ya el movimiento en sí, sino el tránsito del reposo al movimiento. Se le respondió con toda razón: entonces ya no es la prueba por el movimiento, sino la prueba por la contingencia: en esta hipótesis el movimiento sólo necesita, como las realidades estables y permanentes, una causa conservadora y ya no un primer motor. Por otra parte, la noción cartesiana del movimiento está muy lejos de imponerse tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista científico; y aún en el caso de imponerse para el movimiento local, nuestra prueba podría todavía apoyarse sobre los movimientos cualitativos o los de incremento y aumento"[1].

Si el teólogo se deja encerrar en dichas opciones, está perdido, él y toda la ciencia. Desde un punto de vista físico, es claro que los movimientos cualitativos y de incremento ó aumento dependen del movimiento local, que es primero. Además, lo que propone el principio de

[1] Garrigou-Lagrange, *Dios, su existencia*, Palabra, Madrid 1980, p. 218.

inercia no es ya una *noción cartesiana*, sino experiencia cotidiana, pues allí están dando vueltas y vueltas multitud de satélites, guiando nuestros GPS sin necesidad de recargar combustible. Y desde el punto de vista filosófico, renunciar a la aplicación de un principio en un caso particular, es renunciar a la universalidad del principio, y aquí se trata nada menos que del principio de causalidad. Porque aquí no importa si la inercia se conserva perpetuamente en el espacio, y si se conserva o no perfectamente la energía cinética, pues los mismos físicos modernos están dispuestos a modificar sus hipótesis apenas no les cierren las cuentas – como de hecho ocurre con la llamada *energía oscura* –. Ya con sólo tirar dos metros una piedra – sin necesidad de que dure más el movimiento –, se hace necesario explicar qué la hace conservar el impulso ese corto trayecto. Si se siguió moviendo por sí y porque sí, estamos perdidos, porque tenemos un dios de piedra que se mueve a sí mismo por sí mismo, ¡vana es nuestra fe!

Aristóteles es el físico por excelencia, y él dice que hay una única manera de explicar la conservación del impulso de un proyectil: "Es imposible resolver el problema planteado de otra manera que la que hemos dicho", y demos por cierto que es ésa, aunque haya que modificar los elementos materiales de la solución. El texto de Aristóteles tiene su dificultad; Santo Tomás lo explica en su comentario [1]. Hoy se nos hace

[1] Aristóteles, *Física*, libro VIII, c. 10 (266 b 27 - 267 a 21): "Antes de seguir adelante conviene examinar mejor una dificultad sobre el movimiento de los cuerpos. Si todo lo que está en movimiento es movido por algo, ¿cómo algunas cosas que no se mueven a sí mismas, como los proyectiles, continúan moviéndose cuando el moviente ya no está en contacto con ellas? Si decimos que en tales casos el moviente mueve al mismo tiempo otra cosa, como el aire, y que éste al ser movido también mueve [como un engranaje mueve otro engranaje], entonces sería igualmente imposible que el aire continúe en movimiento sin que el moviente originario esté en contacto y lo mueva, pues todas las cosas movidas tendrían que estar en movimiento y dejar de estarlo cuando el primer moviente deje de moverlas, incluso aunque el moviente mueva como la piedra magnética, que hace que lo movido también mueva [el imán atrae el clavo, pero el clavo se imanta y atrae otro clavo, éste a un tercero]. Pues bien, sobre esto hay que decir lo siguiente: que lo que primero ha movido hace que también mueva el aire o el agua o cualquier otra cosa [como el éter] que por naturaleza pueda mover a otra o ser movida por otra; pero no dejan de mover y ser movidas al mismo tiempo, porque aunque dejan de ser movidas cuando el moviente deja de moverlas, pueden todavía seguir moviendo [como un elástico, que después de ser movido queda capaz de mover]; y por eso puede ser movida otra cosa que esté en contigüidad con ellas, y de ésa se puede decir lo mismo [así se transmite el movimiento en un medio elástico]. Pero comienza a dejar de mover cuando disminuye la fuerza motriz transmitida a las cosas que están en contigüidad [por fricción o dispersión por entropía], y cesa finalmente de mover cuando el moviente anterior ya no hace que sea moviente, sino sólo movido. Y entonces el movimiento de ambos, el del último moviente y el de la cosa movida, tiene que cesar simultáneamente, y con ello el movimiento total [lo que se ve que no ocu-

fácil explicar el tipo de proceso al que se refiere Aristóteles, porque se trata evidentemente de un fenómeno de propagación ondulatoria en un medio en cierto modo elástico, es decir, en un medio capaz de recibir primero cierta energía y luego devolverla. Es la manera como se propaga una ola en el mar, el sonido en el aire, o la luz en el éter. El medio, según Aristóteles, es "el aire o el agua o cualquier otra cosa". Ahora sabemos que no es el aire ni el agua, sino aquella otra cosa a la que se puede llamar éter, que se comporta como medio elástico ante las diversas fuerzas de la naturaleza, conservando y devolviendo la energía gravitatoria, electromagnética, nuclear, etc. No hay otra manera de explicar el movimiento inercial que como una interacción de tipo ondulatoria de la masa de los cuerpos con el éter, pues nada puede moverse a sí mismo por sí como un todo, sino parte respecto de parte.

Hemos esbozado esta explicación en nuestro *Curso de Física*, y esperamos desarrollarla – si Dios nos da vida – en la continuación de nuestro *Tratado de Física*, que comienza con *La naturaleza y sus causas*. El primer obstáculo del científico moderno para entender esto es que ha renunciado a la consideración del *Quid* de las cosas, y se obstina en pensar el espacio vacío como una nada dimensionada. El espacio tiene cantidad y multitud de propiedades, que no pueden darse sino con el sustrato de una substancia, por lo que el llamado vacío interatómico o interestelar es parte de la substancia de las cosas. Por lo tanto, primer elemento de la solución, existe siempre un medio en el que se mueven los cuerpos, y no pueden moverse en el vacío, como demuestra tan abundantemente Aristóteles. No hay que entender lo lleno y lo vacío a la manera de Demócrito, como los contradictorios ser y no ser, sino como contrarios, pues se trata de lo lleno o vacío *de masa*, y la masa es una *passibilitas qualitas*, que es donde se da justamente la contrariedad. Las substancias corpóreas tienen su masa concentrada en diminutos puntos o pecas muy densas (sobre todo en el núcleo de los átomos),

---

rre en el éter por no haber dispersión alguna]. Ahora bien, las cosas a las que se transmite este movimiento son cosas que pueden estar a veces en movimiento y a veces en reposo [como pasa con las diversas partes del medio elástico], pero este movimiento no es continuo, aunque parezca serlo; pues es un movimiento de cosas que están en sucesión o en contacto, ya que no hay un único moviente, sino cosas que son contiguas entre sí [las diferentes partes del medio elástico]. Y por eso tal movimiento, que algunos llaman *antiperístasis*, tiene lugar también en el aire y en el agua. *Pero es imposible resolver el problema planteado de otra manera que la que hemos dicho*. En una antiperístasis, en cambio, las cosas son movidas y mueven al mismo tiempo, por lo que sus movimientos tendrán que cesar al mismo tiempo. Pero en este caso tenemos la apariencia del movimiento continuo de algo singular y, como no se mueve por sí mismo, la pregunta es: ¿qué es lo que lo mueve?" Cf. In VIII Physic. lect. 22, n. 1161-116, penúltima lección del comentario a la Física.

y en el resto tienen densidad nula o ausencia de masa. Pero que una parte esté vacía de masa ¡no quiere decir que esté vacía de substancia! Por lo tanto, así como el viaje de la luz se da por el traslado de los puntos o pecas de energía electromagnética, denominados fotones, que se propagan por un efecto ondulatorio en el éter, así también el viaje de los cuerpos se da por el traslado de los puntos de masa, o partículas elementales, que se propagan también por un efecto ondulatorio en el éter (por algo la física cuántica ha descubierto que también los corpúsculos tienen comportamiento ondulatorio).

Parece cierto que, por pocas cuentas que se saquen, para explicar el impulso inercial por un efecto ondulatorio hace falta una fuerza de intensidad superlativa, capaz de vibrar a frecuencias inmensamente superiores a las más altas que hoy se conocen de las electromagnéticas, mucho mayores que las de los más intensos rayos gamma. Pero así como los físicos establecen la existencia de la fuerza nuclear porque no hay otra manera de explicar la unión de los protones en el núcleo de los átomos, así también tendrían que reconocer – si fuera necesario – la existencia de otra fuerza física que explique el movimiento de inercia.

Pero no parece necesario recurrir a una quinta fuerza, porque todo sugiere que sea la misma fuerza de la gravedad la que explique el fenómeno de inercia, pues los fenómenos gravitatorios e inerciales parecen implicarse mutuamente, de manera análoga a como se implican los eléctricos y magnéticos. Así como el magnetismo es un efecto dinámico de la electricidad, así también la inercia parece ser el correlativo dinámico de la gravedad. Porque así como, por gravedad, un cuerpo másico produce en su entorno una modificación del espacio por la que todo otro cuerpo cercano es movido hacia sí, no es sorprendente que al ser movido un cuerpo en cierta dirección, produzca una alteración del espacio en dicha dirección a modo de onda gravitatoria, que tienda a arrastrar los puntos másicos, a la manera como las olas del mar arrastran los surfistas.

La gran dificultad para aceptar esta explicación, es la aparente debilidad de la fuerza gravitatoria. Pero esta debilidad se da frente a cuerpos de poca densidad, como nuestra tierra. Se sabe que a mayor densidad, mayor es la fuerza de gravedad; y se supone que la densidad puede aumentar enormemente, como parece observarse en ciertos cuerpos celestes. Algunas simples cuentas hechas – que corren el riesgo de ser demasiado simples – sugieren que, para que camine la explicación de la inercia por la gravedad, la densidad de los puntos másicos que componen toda materia debería ser igual o superior a la de un agujero negro. A alguno le puede parecer una exigencia ridícula, pero la física cuántica ha

ido descubriendo que las partículas subatómicas están compuestas por otras sub-subatómicas, de diámetros impensadamente pequeños, y que la posibilidad de que la densidad de las pecas másicas que nos componen sea la de un agujero negro no parece tan descabellada. Por ahora nosotros no pedimos más para quedarnos con la idea que la inercia se explica por la fuerza de gravedad. No hay que multiplicar los principios sin necesidad.

Más allá de cuál sea la fuerza que explica el movimiento de inercia, lo que ahora nos importa es que todo movimiento local comienza con cierta energía y cierta fuerza, y demos por supuesto que, como parece, la más fundamental sea la que responde a la gravedad. La conservación del movimiento se explica por cierto juego de fuerzas y energías, por lo que la energía cinética no es otra cosa que la conservación de aquella energía fundamental, que creemos ser la gravitatoria. ¿Cómo empieza entonces el movimiento local? Supongamos que Dios, con poco gasto de imaginación, crea un universo compuesto de dos inmensos cuerpos quietos a cierta distancia uno de otro. Entre ellos hay cierta energía gravitatoria, que es como la de un elástico que los uniera, energía que es cierta potencia activa de movimiento local. Y esta energía, dice la física, se aplica en dos fuerzas que comienzan a mover dichos cuerpos uno hacia el otro. En la medida en que los cuerpos se aceleran, la energía gravitatoria se invierte en energía cinética, que no es otra cosa – decimos – que el juego ondulatorio de la misma energía gravitatoria que cada punto másico provoca en el medio por el que pasa. Ahora pensemos un poco en buenos filósofos. ¿Qué es lo que provocó el inicio del movimiento y su constante aceleración? La energía gravitatoria, se nos responde, y la respuesta es buena, pero queda un problema: la energía es potencia activa de movimiento (cualidad, acto primero), y la fuerza es acción motora (acto segundo). ¿Cómo puede ser que lo que era capaz de mover y no movía, comienza a mover de hecho? Porque dijimos que Dios creó los cuerpos quietos. La pregunta sorprende al físico: la energía es capacidad de mover y tiende por su naturaleza al movimiento. Sí, hijo, pero de la potencia activa no puede brotar la acción por sí y porque sí, porque aquí hay algo más que necesita explicación. Si la energía gravitatoria es motor inmóvil, es divina, aunque una divinidad de baja calidad, que se modifica a sí misma. No, aquí hay que tener en cuenta lo mismo que para la inteligencia y la voluntad: la energía gravitatoria tiende a la acción porque el Autor de la naturaleza le da su modo de ser y sostiene su tendencia a la acción como primer motor. Y si, como parece, la energía electromagnética no puede reducirse a un efecto directo de la fuerza gravitatoria, también hay que decir lo mismo de ella: cuando dos cargas

y en el resto tienen densidad nula o ausencia de masa. Pero que una parte esté vacía de masa ¡no quiere decir que esté vacía de substancia! Por lo tanto, así como el viaje de la luz se da por el traslado de los puntos o pecas de energía electromagnética, denominados fotones, que se propagan por un efecto ondulatorio en el éter, así también el viaje de los cuerpos se da por el traslado de los puntos de masa, o partículas elementales, que se propagan también por un efecto ondulatorio en el éter (por algo la física cuántica ha descubierto que también los corpúsculos tienen comportamiento ondulatorio).

Parece cierto que, por pocas cuentas que se saquen, para explicar el impulso inercial por un efecto ondulatorio hace falta una fuerza de intensidad superlativa, capaz de vibrar a frecuencias inmensamente superiores a las más altas que hoy se conocen de las electromagnéticas, mucho mayores que las de los más intensos rayos gamma. Pero así como los físicos establecen la existencia de la fuerza nuclear porque no hay otra manera de explicar la unión de los protones en el núcleo de los átomos, así también tendrían que reconocer – si fuera necesario – la existencia de otra fuerza física que explique el movimiento de inercia.

Pero no parece necesario recurrir a una quinta fuerza, porque todo sugiere que sea la misma fuerza de la gravedad la que explique el fenómeno de inercia, pues los fenómenos gravitatorios e inerciales parecen implicarse mutuamente, de manera análoga a como se implican los eléctricos y magnéticos. Así como el magnetismo es un efecto dinámico de la electricidad, así también la inercia parece ser el correlativo dinámico de la gravedad. Porque así como, por gravedad, un cuerpo másico produce en su entorno una modificación del espacio por la que todo otro cuerpo cercano es movido hacia sí, no es sorprendente que al ser movido un cuerpo en cierta dirección, produzca una alteración del espacio en dicha dirección a modo de onda gravitatoria, que tienda a arrastrar los puntos másicos, a la manera como las olas del mar arrastran los surfistas.

La gran dificultad para aceptar esta explicación, es la aparente debilidad de la fuerza gravitatoria. Pero esta debilidad se da frente a cuerpos de poca densidad, como nuestra tierra. Se sabe que a mayor densidad, mayor es la fuerza de gravedad; y se supone que la densidad puede aumentar enormemente, como parece observarse en ciertos cuerpos celestes. Algunas simples cuentas hechas – que corren el riesgo de ser demasiado simples – sugieren que, para que camine la explicación de la inercia por la gravedad, la densidad de los puntos másicos que componen toda materia debería ser igual o superior a la de un agujero negro. A alguno le puede parecer una exigencia ridícula, pero la física cuántica ha

ido descubriendo que las partículas subatómicas están compuestas por otras sub-subatómicas, de diámetros impensadamente pequeños, y que la posibilidad de que la densidad de las pecas másicas que nos componen sea la de un agujero negro no parece tan descabellada. Por ahora nosotros no pedimos más para quedarnos con la idea que la inercia se explica por la fuerza de gravedad. No hay que multiplicar los principios sin necesidad.

Más allá de cuál sea la fuerza que explica el movimiento de inercia, lo que ahora nos importa es que todo movimiento local comienza con cierta energía y cierta fuerza, y demos por supuesto que, como parece, la más fundamental sea la que responde a la gravedad. La conservación del movimiento se explica por cierto juego de fuerzas y energías, por lo que la energía cinética no es otra cosa que la conservación de aquella energía fundamental, que creemos ser la gravitatoria. ¿Cómo empieza entonces el movimiento local? Supongamos que Dios, con poco gasto de imaginación, crea un universo compuesto de dos inmensos cuerpos quietos a cierta distancia uno de otro. Entre ellos hay cierta energía gravitatoria, que es como la de un elástico que los uniera, energía que es cierta potencia activa de movimiento local. Y esta energía, dice la física, se aplica en dos fuerzas que comienzan a mover dichos cuerpos uno hacia el otro. En la medida en que los cuerpos se aceleran, la energía gravitatoria se invierte en energía cinética, que no es otra cosa – decimos – que el juego ondulatorio de la misma energía gravitatoria que cada punto másico provoca en el medio por el que pasa. Ahora pensemos un poco en buenos filósofos. ¿Qué es lo que provocó el inicio del movimiento y su constante aceleración? La energía gravitatoria, se nos responde, y la respuesta es buena, pero queda un problema: la energía es potencia activa de movimiento (cualidad, acto primero), y la fuerza es acción motora (acto segundo). ¿Cómo puede ser que lo que era capaz de mover y no movía, comienza a mover de hecho? Porque dijimos que Dios creó los cuerpos quietos. La pregunta sorprende al físico: la energía es capacidad de mover y tiende por su naturaleza al movimiento. Sí, hijo, pero de la potencia activa no puede brotar la acción por sí y porque sí, porque aquí hay algo más que necesita explicación. Si la energía gravitatoria es motor inmóvil, es divina, aunque una divinidad de baja calidad, que se modifica a sí misma. No, aquí hay que tener en cuenta lo mismo que para la inteligencia y la voluntad: la energía gravitatoria tiende a la acción porque el Autor de la naturaleza le da su modo de ser y sostiene su tendencia a la acción como primer motor. Y si, como parece, la energía electromagnética no puede reducirse a un efecto directo de la fuerza gravitatoria, también hay que decir lo mismo de ella: cuando dos cargas

eléctricas se atraen o repelen, el Autor de la naturaleza eléctrica está respondiendo del paso de la potencia a la acción, esto es, de la energía potencial a la fuerza actual.

5º El primer motor de toda serie de acción creada

La acción es la intermediaria entre el agente y el efecto. La acción proviene del agente y termina en el efecto, de un modo en la acción inmanente – que estudiaremos en los dos próximos capítulos –, de otro modo en la transeúnte. Una acción puede estar causada inmediatamente por otra acción, como el entender de la conclusión por el entender de los principios, el querer de los medios por el querer del fin, las pasiones del deseo y del gozo por la pasión del amor, el movimiento ondulatorio de la luna en torno al sol por el movimiento de la tierra, el movimiento de un engranaje por el movimiento del anterior. Pero siempre las acciones tienen su fundamento primero en la forma substancial, que determina el modo de ser de las cosas que obran, y un fundamento segundo en diversas potencias que inhieren en la substancia: ya sean potencias naturales que dimanan de la forma substancial, como las potencias cognoscitivas, apetitivas y vegetativas; ya potencias adquiridas, como las diversas energías gravitatoria, calórica, cinética, eléctrica, etc.

Se observa que, así como una acción puede ser causa de otra, también una potencia puede obrar sobre otra. Hemos visto que el intelecto agente obra sobre el paciente, que éste obra sobre la voluntad y la voluntad sobre el intelecto; que las potencias intelectivas obran sobre las sensitivas en el hombre; que los sentidos internos obran sobre los externos y los externos sobre los internos; que el apetito irascible sigue al concupiscible; que la energía magnética depende de la eléctrica; que – al parecer – la energía cinética depende de la gravitatoria. Todas estas causalidades responden a las exigencias del principio de causalidad, pues los efectos son proporcionados a las causas.

Pero hay un punto preciso en que no se da esta adecuación, y es – como vimos en los casos anteriores – en el paso de las potencias a su primera y más propia acción. Una acción puede ser causa suficiente de otra acción porque ambas pertenecen al orden segundo del obrar (dinámico); y una potencia puede ser causa de alguna determinación en otra potencia, pues ambas, la potencia eficiente y la determinación efectuada, pertenecen al orden primero del ser (estático), pero si consideramos la acción respecto de su propia potencia, tenemos un problema:

- Si se trata justamente de la *primera* acción de una potencia, no puede tener como causa inmediata otra acción de la misma potencia, pues entonces no es primera.
- Tampoco puede tener como causa la acción de otra potencia, aun superior. La pasión del amor, que es la primera acción del apetito concupiscible, no puede ser efecto de un acto de voluntad, porque no hay adecuación entre ambos: un oso no engendra gatitos. La voluntad puede disponer instrumentalmente la potencia apetitiva, dirigiendo así indirectamente sus actos, pero no puede moverla inmediatamente al acto pasional. La energía potencial gravitatoria funda la fuerza gravitatoria, pero no puede provocar la fuerza atractivo/repulsiva eléctrica (mientras que el movimiento del campo eléctrico provoca la fuerza magnética, por lo que se ve que son una misma potencia electromagnética).
- La primera acción tiene ciertamente como fundamento la propia potencia, según el axioma *agere sequitur esse*, siendo tan así que, la mayoría de las veces, descubrimos la existencia de la potencia por la percepción de su acción. Pero el punto inexplicado es la fluencia de la acción a partir de la potencia, porque la potencia, que dimana de la substancia, pertenece al orden permanente del ser, mientras que la acción pertenece al orden dinámico del obrar. El punto inexplicado resalta en las potencias que pasan de no obrar a obrar: ¿qué hizo que de ellas brotara es plus ontológico que es la acción? Pero el punto sigue sin explicación aun en las potencias que siempre obran, pues si bien la acción tiene que ver ontológicamente con la potencia propia, ésta no explica el modo de ser de aquélla. El calentamiento procede ciertamente del calor, pero el calor es una cualidad pasible del cuerpo caliente, y el calentamiento es una acción transeúnte[1]. La potencia funda la acción pero no explica su procesión.

Este es el punto que deja perplejo al físico, al físico verdaderamente científico, y no al físico moderno que no se interroga ni por el *Quid* ni por el *Propter quid*. Y es el punto exacto donde interviene la *primera vía* del

[1] Es verdad que, según la física moderna, el calor es movimiento interior de las moléculas, por lo que no es algo estático sino dinámico, y explica el calentamiento como la acción explica la acción. En física hay que proceder a las primeras fuerzas: gravitatorio-inercial, electro-magnética, nuclear (¿fuerte y débil?). Sólo hay que complicar el ejemplo, pero siempre tenemos una potencia que consiste en cierta energía, que es algo del orden del ser, que funda cierta fuerza, que es algo del orden del obrar. Hemos mostrado estas cosas en nuestro *Curso de física*.

metafísico. Las potencias pasan al acto movidas o *inclinadas* por un *instinto divino* que procede del Autor de sus naturalezas. El físico observa que todo lo que tiene ser tiende a obrar de alguna manera, que la forma substancial de las cosas tiene como un impulso o inclinación interior a la operación, de manera que de ella dimanan las potencias, y de las potencias proceden las acciones. Pero un físico atento al principio de causalidad, se encuentra con multitud de interrogantes, uno de los cuales, y muy principal, es el paso de la potencia a la acción — el otro interrogante fundamental es la singularización de las formas universales, como veremos en el siguiente punto —. La naturaleza de todas las cosas se comporta como un mecanismo lleno de resortes a presión que tienden a saltar a la acción; la acción brota por todos los poros de las substancias naturales, poros que son sus potencias. Y el metafísico le responde: allí, en cada una de las potencias naturales, está puesto el dedo de Dios que todo lo mueve como primer motor. La presión universal de toda naturaleza a la acción, es la presión divina del primer motor, y los puntos de contacto son cada una de las potencias naturales. Cada vez que nos vemos obligados a distinguir potencias, lo que ocurre cuando la acción que queremos fundar no se puede explicar por una acción anterior, estamos como definiendo un nuevo punto de intervención del primer motor.

Santo Tomás expone esta doctrina en uno de esos artículos síntesis que se insertan en la *Suma* a modo de perlas preciosas en el entramado de oro de la obra. Se pregunta «si Dios opera en todo operante»[1]. Comienza refutando el ocasionalismo, que es en este punto su gran adversario:

"Que Dios obre en todo operante algunos lo entendieron como que ninguna virtud creada obrara algo en los seres, sino que sólo Dios obraría inmediatamente todo, de modo que el fuego no calentaría, sino Dios en el fuego, y así con todo lo demás. Pero esto es imposible:

- *Primero*, porque así se sustrae el orden de la causa y lo causado en las cosas creadas; lo que implica impotencia por parte del Creador, pues de la virtud del agente viene que dé virtud de obrar a su efecto.
- *Segundo*, porque las virtudes operativas que se hallan en las cosas, en vano estarían atribuidas a las cosas si nada se obrara por ellas; más aún, todas las cosas creadas parecerían existir en vano si fueran destituidas de su propia operación, porque toda cosa existe para su operación; pues siempre lo imperfecto es por lo

[1] I, q. 105, a. 5: «*Utrum Deus operetur in omni operante*».

más perfecto: así como la materia es por la forma, así la forma, que es acto primero, es por su operación, que es acto segundo; y así la operación es fin de la cosa creada.

Por lo tanto, de tal manera hay que entender que Dios obra en las cosas que no dejen de tener las cosas mismas su propia operación"[1].

Santo Tomás pasa a exponer entonces, en espléndida síntesis, todas las maneras como Dios interviene en la causalidad creada, una sola de las cuales es la que venimos nosotros señalando ahora:

"Para poner esto en evidencia, hay que considerar que, habiendo cuatro géneros de causas, de los que la materia no es principio de acción, sino que se tiene como sujeto que recibe el efecto de la acción, se tienen como principio de la acción el fin, el agente y la forma, aunque según cierto orden. Pues, primero, el principio de la acción es el fin, que mueve al agente; segundo, el agente; y tercero, la forma de aquello que es aplicado por el agente para obrar (aunque el mismo agente obre también por su forma); como se ve en los asuntos artificiales: pues el artífice se mueve a obrar por el fin, que es lo obrado, como el arcón o la cama, y aplica a la acción la sierra, que corta por su filo. Así pues, según estas tres cosas obra Dios en todo operante:

- *Primero*, según razón de fin. Pues como toda operación sea por algún bien verdadero o aparente, y nada es o aparece bueno sino según que participa alguna semejanza del sumo bien, que es Dios, se sigue que el mismo Dios sea causa a modo de fin de toda operación.
- [*Segundo*,] de manera semejante, también hay que considerar que, si se dan muchos agentes ordenados, siempre el agente segundo obra en virtud del primero, pues el agente primero mueve al segundo a obrar. Y según esto, todas las cosas obran en virtud del mismo Dios, y así Él es causa de las acciones de todos los agentes.

---

[1] I, q. 105, a. 5: "Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. *Primo* quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis, ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. *Secundo*, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem".

- *Tercero*, hay que considerar que Dios no sólo mueve las cosas a obrar como aplicando las formas y virtudes de las cosas a la operación, como también el artífice aplica la sierra a serrar, sin darle sin embargo al mismo tiempo la forma a la sierra [1]; sino que también da la forma a las criaturas agentes, y las conserva en el ser. De allí que no sólo es causa de las acciones en cuanto da la forma que es principio de la acción, como el que genera se dice que es causa del movimiento de lo grave y lo leve, sino también como el que conserva las formas y las virtudes de las cosas; como el sol se dice ser la causa de la manifestación de los colores, en cuanto da y conserva la luz, por la que se manifiestan los colores" [2].

Nosotros estamos considerando solamente la segunda manera de obrar Dios en las cosas. Que a pesar de eso, las cosas sean verdaderas causas eficientes de sus acciones se explica por lo tercero, como pasaremos a considerar en el próximo punto, al considerar a Dios como causa del ser de las cosas. Y la explicación más profunda de todo esto, propiamente tomista, es con la que termina Santo Tomás su artículo – y que nosotros consideraremos en el tercer punto –: "Y como la forma de la cosa es interior a la cosa, y tanto más cuanto se considera como más primera y más universal; y siendo Dios propiamente causa del mismo

---

[1] El artífice puede darle primero al metal forma de sierra y luego aplicarlo a serrar, pero no es capaz de hacer ambas operaciones a la vez.

[2] I, q. 105, a. 5: "Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quae incidit per suum acumen. Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. *Primo quidem*, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. *Similiter etiam* considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium. *Tertio*, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores".

esse universal en todas las cosas, que de todo lo de las cosas es lo más íntimo, se sigue que Dios obre íntimamente en todas las cosas"[1].

En la cuestión disputada *De Potentia*, Santo Tomás nos ofrece un artículo paralelo al de la *Suma*, aunque expuesto con un enfoque levemente diferente: «*Utrum Deus operetur in operatione naturae*» (q. 3, a. 7). El punto de vista de la *Suma* es totalmente metafísico, mientras que el del *De Potentia* es en cierto modo físico, como lo anuncia su título. Después de 16 argumentos negativos y 5 afirmativos, dedica una larga parte del *corpus* a refutar los argumentos del ocasionalismo, primero de Maimónides (*Rabbi Moyses*) y luego de Avicebron. Concluye diciendo: "No hay que entender, entonces, que Dios obra en toda cosa natural como si la cosa natural no obrara nada; sino que Dios obra en el mismo obrar de la naturaleza o de la voluntad; de lo que hay que mostrar cómo se puede entender".

En la *Suma* se consideran los géneros de causas, señalando que Dios es el último fin de toda finalidad creada; que es el primer motor de toda acción creada; y que es el autor de toda forma o potencia creada. En el *De Potentia* toma como criterio la analogía con el obrar creado: "Hay que saber que una cosa puede decirse causa de la acción de otra cosa de muchas maneras". Y distingue cuatro modos:

- En cuanto le proporciona la virtud para operar.
- En cuanto conserva la virtud natural en el ser. Estos dos modos corresponden con el tercero señalado en la *Suma*.
- En cuanto aplica la virtud a obrar, lo que corresponde con el segundo de la *Suma*, que ahora nos interesa: "Como ninguna cosa mueve u obra por sí misma salvo que sea motor no movido, se dice de un *tercer modo* que una cosa es causa de la acción de otra en cuanto la mueve a obrar; en lo que no se entiende la colación o conservación de la virtud activa, sino la aplicación de la virtud a la acción; como el hombre es causa de la incisión del cuchillo por cuanto aplica el filo del cuchillo para cortar moviéndolo. Y como la naturaleza inferior que obra, no obra sino siendo movida, por cuanto los cuerpos inferiores son alterantes alterados, mientras que el cielo es alterante no alterado, y sin embargo no deja de ser motor movido, lo que no cesa hasta que se llega a Dios; se sigue necesariamente que Dios es causa de la acción de toda cosa natu-

[1] I, q. 105, a. 5: "Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur".

ral como el que mueve y aplica la virtud a obrar, *ut movens et applicans virtutem ad agendum*"[1].

- Así como la causa principal mueve el instrumento a su efecto propio, para el que no obra según su propia virtud sino según participa de la virtud de la causa principal, así Dios mueve la acción de las cosas naturales [elevando su efecto en dos órdenes, el predicamental y el trascendental: en el predicamental] causando la especie, cuando las cosas son individuales; [y en el orden trascendental] causando el ser, lo que es propio sólo de Dios. "Así, por lo tanto, Dios es causa de toda acción, en cuanto todo agente es instrumento de la virtud divina que obra"[2].

No parece que Santo Tomás retenga en sus últimos escritos el concepto de que Dios obre en el obrar de las cosas como causa principal en la causa instrumental, como hace en el cuarto modo, porque – creemos – disminuye en cierta manera la verdad de la causalidad segunda de las cosas creadas, tesis especialmente defendida por el Santo Doctor. El cuarto argumento, sin embargo, es sumamente interesante, pues señala los dos problemas físicos que se solucionan con los dos enfoques que explicaremos a continuación, el *platónico* para el orden predicamental, y el *tomista* para el orden trascendental.

II. La esencia divina como causa eficiente, ejemplar y final de las esencias creadas

1º El problema de la universalidad de las formas naturales

Al físico se le presentan dos problemas fundamentales a la hora de explicar las cosas naturales por sus causas. El *primero*, que acabamos de considerar, es el paso de la potencia a la acción, esto es, del acto pri-

---

[1] De Potentia q. 3, a. 7: "Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit nisi sit movens non motum, *tertio modo* dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum".

[2] De Pot q. 3, a. 7: "Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis". Hemos resumido notablemente el texto, cambiándolo en parte, pues Santo Tomás se refiere en él a la virtud de los cuerpos celestes, que ya no cabe tener en cuenta.

mero o estático al acto segundo o dinámico. La solución nos vino de Aristóteles, que nos señaló la existencia de un primer motor inmóvil en toda serie de acciones.

El *segundo* es todavía más fundamental, y se resume en la individualidad de las cosas y la universalidad de sus causas. Todas las cosas naturales que se le presentan al físico son individuales, pero cuando investiga sus causas, se encuentra con que todas ellas son universales, hasta en cierto modo la misma materia prima:

- La materia prima es por sí misma una y la misma para toda substancia natural, de allí que de todo pueda hacerse todo: de vaca barro y de barro vaca, pasando por pasto. Para entenderla como principio de individuación hay que considerarla bajo la cantidad[1].
- La forma substancial sólo es causa de las diferencias específicas y no de las individuantes, de allí que sea esencialmente la misma para todos los individuos de una misma especie[2].
- Todas las formas naturales son capaces de comunicarse por eficiencia, lo que se ve especialmente en los vivientes, hecho que revela cierta universalidad en las causas eficientes, pues el oso no engendra ositos en razón de su forma individual, sino en lo que tiene de específico y universal[3].
- La universalidad en la física se impone sobre todo cuando se considera la forma como fin del obrar natural, principio correlativo al de la eficiencia natural[4].

El físico – el físico verdaderamente científico, y no el físico moderno que se refugia en el reino matemático de la cantidad – se siente perpetuamente incómodo en su argumentación causal, pues ésta está penetrada de una universalidad cuya comprensión se le escapa por los cuatro costados causales.

2º *La solución neoplatónica*

La solución de este problema vino de manos de Platón, corregido por el dogma cristiano de Dios creador, por lo que podemos llamarla neoplatónica. Si nos asentáramos en una explicación groseramente aristotélica

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «La materia prima es una por sí misma», p. 61.

[2] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «La forma por sí sólo da razón de las diferencias específicas», p. 130.

[3] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «La comunicabilidad de las formas», p. 219.

[4] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «La forma como causa final», p. 281.

de la multiplicación de individuos de la misma especie, según la cual la forma se individúa al ser recibida en la materia y ya, no se explica por qué la forma no obra como principio de operaciones según su condición individual, y conserva de alguna manera una condición universal. La ciencia moderna tiende a sostener esta visión de las cosas. El oso y la osa obrarían según su condición individual, registrada especialmente en el adn de cada uno, y el osito adquiriría una nueva condición individual por combinación casual de las singularidades de cada progenitor: media tira de adn de cada uno. Pero es una ilusión óptica el atribuir la función de la forma específica a una simple serie de moléculas, por larga que esta sea, ilusión conservada por la neblinosa complejidad de la célula. La forma viviente o alma es un principio inmaterial que maneja estas estructuras moleculares a modo de instrumentos. Y justamente su simplicidad impide pensar que en la generación del osito obren por igual papá y mamá: el principio de algo simple debe ser simple, y sólo obra el papá como principio eficiente en la generación del nuevo ser vivo [1].

Pero aún el alma inmaterial de un viviente no deja de ser un principio individuado por su recepción en la materia. ¿Cómo se explica que en la generación obre como si fuera universal, engendrando un viviente con las mismas condiciones esenciales provenientes del progenitor y diversas particularidades accidentales que deben atribuirse ciertamente a las disposiciones de la materia? Aquí el principio de causalidad queda estropeado, pues tenemos una eficiencia universal con un principio eficiente individual. Y un verdadero científico, como Sherlock Holmes, no se dejará engañar: aquí hay un principio universal obrando junto con el alma individual. ¿Dónde está?

Así como la generación de cosas artificiales de un mismo diseño se explica por la universalidad de la idea que reside en la mente del artífice, así también la generación de cosas naturales de una misma especie se explica por la universalidad de la *idea divina* que reside en la mente del Artífice divino. Porque así como el carpintero fabrica multitud de sillas con el miso serrucho individual, respondiendo todas al mismo diseño universal que dirige el movimiento del serrucho, así también Dios engendra multitud de ositos de la misma especie usando osos papás individuales como causas segundas. En el obrar del oso papá hay que saber distinguir, entonces, la dirección de Dios como causa primera, como en el obrar del serrucho no puede dejar de tenerse en cuenta el movimiento del carpintero.

---

[1] Consideramos este asunto de manera muy general en *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «No puede darse doble causa eficiente de un mismo efecto», p. 375.

Muchas precisiones completan esta explicación. En **primer** lugar, está la doctrina de las ideas divinas, expuesta por Santo Tomás en la q. 15 de la *Ia Pars*. Dios tiene pluralidad de ideas en la simplicidad de su esencia, pues las ideas están en la mente divina como *id quod intelligitur*, las cosas conocidas, mientras que la esencia es *id quo intelligitur*, la especie por la que conoce: Dios conoce por su esencia todos los modos como su esencia es participable [1]. Y de las cosas naturales, Dios tiene idea universal de cada especie, e idea particular de cada individuo de la especie: "Los géneros no pueden tener una idea distinta de la idea de la especie, según que la idea significa ejemplar, porque el género nunca se hace sino en alguna especie... Los individuos, en cambio, según Platón, no tenían otra idea fuera de la idea de la especie: tanto porque los singulares se individúan por la materia, que ponía ser increada, como algunos dicen, y concausa con la idea; como porque la intención de la naturaleza se asienta en las especies, y no produce los particulares sino para que se salven en ellos las especies. Pero la providencia divina no sólo se extiende a las especies, sino también a los singulares, como se dirá más adelante" [2]. Si el mismo artífice humano tiene que tener la idea universal del artefacto y ciertas ideas de las particularidades accidentales, porque debe saber cómo serruchar la madera que tiene un nudo, o la que es más o menos fibrosa, mucho más Dios, que es diseñador de las esencias específicas y es productor del ente completo de los individuos, materia y forma. Este doble orden de ideas que hay que distinguir en Dios, la universal y las individuales, funda la distinción que se evidencia en las operaciones naturales, de unidad específica y pluralidad individual.

En **segundo** lugar, se impone la consideración de la intervención divina en el ser mismo de las especies de las cosas naturales, que no puede explicarse por la operación de los individuos: "Ningún agente particular unívoco puede ser *simpliciter* causa de la especie, como este hombre no puede ser causa de la especie humana, pues sería causa de todo hombre, y por consiguiente de sí mismo, lo que es imposible. Hablando *per se*, este hombre es causa de aquel hombre. Porque este hombre existe por cuanto la naturaleza humana se da en esta materia, que es principio de individuación. Por lo tanto, este hombre no es causa del hombre sino en cuanto es causa de que la forma humana se haga en aquella materia, lo que es ser principio de la generación de aquel hombre. Es evidente entonces que ni este hombre, ni ningún otro agente unívoco en la naturaleza, es causa sino de la generación de esta o de aquella cosa [individual]. Es necesario, por lo tanto, que haya una causa

[1] I, q. 15, a. 2.
[2] I, q. 15, a. 3 ad 4.

agente *per se* de la misma especie humana, lo que muestra la misma composición y el ordenamiento de las partes, que se tiene del mismo modo en todos [los individuos], salvo que se impida *per accidens*. Y la misma razón vale para todas las demás especies de cosas naturales. Y esta causa es Dios, mediata o inmediatamente, pues se ha mostrado que Él es la causa primera de todas las cosas. Es necesario, por lo tanto, que Dios se tenga a las especies de las cosas del mismo modo como se tiene este generante natural a la generación, de la que es causa *per se*. Ahora bien, la generación cesa cuando cesa la operación del generante. Por lo tanto, todas las especies de las cosas cesarían al cesar la operación divina. De allí que Dios conserve las cosas en el ser por su operación"[1].

Y en **tercer** lugar, hay que tener en cuenta la operación divina en el obrar de las cosas naturales, que es lo que ahora queremos considerar. La condición del obrar se sigue de la condición del ser, *agere sequitur esse*. Cuando de un agente *omnino* individual se sigue un efecto *quodammodo* universal, como del cincel se sigue la imagen del Moisés – universal, pues puede darse en uno y otro mármol –, hay que reconocer que dicho agente está informado por una virtud que no responde a su modo de ser, por lo que está obrando en condición de *instrumento*, con un *agere* de orden superior a su *esse*. Pero las cosas naturales ya tienen cierta condición universal en su mismo ser, pues tienen una esencia específica común, aunque esto universal no se explica por ellas mismas, sino por su dependencia de la Causa Primera. De allí que no convenga considerar el aspecto universal de su obrar como una *virtus instrumentalis* agregada a su obrar propio, porque proviene de su propio modo de ser, y sin embargo no se explica sino por la intervención de la Causa Primera. En el preciso lenguaje escolástico, ésta es la condición

---

[1] III Contra Gentes c. 65, item[2]: "Nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius, quod est impossibile. Est autem causa hic homo huius hominis, per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis huius hominis. Patet ergo quod *nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura, est causa nisi generationis huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem*: quod ipsius compositio ostendit, et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate: ostensum enim est quod ipse est prima omnium rerum causa. Oportet ergo quod ipse hoc modo se habeat ad species rerum sicut se habet hic generans in natura ad generationem, cuius est per se causa. *Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina*. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse".

de la *causa segunda*. Si el obrar de los osos y las gallinas mira el bien común de la especie como fin y obran eficientemente según lo que tienen de específico y no según lo que tienen de individual, se debe a que su operación natural está dirigida (*finaliter*) y conformada (*efficienter*) por la operación divina.

La Causa Primera, entonces, no sólo explica el paso de la potencia al acto de las causas segundas, sino también la condición universal o formal – porque bien visto, siempre la forma tiene una condición universal – de las causas segundas. El paso de la potencia al acto es lo que se considera en la *primera vía* tomista para la demostración de la existencia de Dios, mientras que la consideración que ahora tenemos en cuenta es la que interviene en la *segunda vía*. Y así como la aplicación de la potencia a obrar se atribuyó al mismo Autor de la naturaleza, pues no es un movimiento que le viene de fuera, sino de su mismo ser natural, así también ahora hay que atribuir la universalidad del obrar natural al Autor de la naturaleza, como productor y conservador del ser esencial o específico de la cosa natural.

3º El Autor de la naturaleza como causa eficiente

En un artículo de la cuestión disputada *De Potentia* (q. 5, a. 1), Santo Tomás explica en detalle la dependencia de los agentes naturales respecto del Artífice divino, considerado en cuanto primera fuente de las ideas, esencias o formas universales de las cosas, consideración que no es ciertamente la explicación última de la visión tomista, pero que mucho importa tenerla presente. El artículo se pregunta «Si las cosas son conservadas en el ser por Dios, o también permanecen en el ser por sí mismas, aisladas de toda acción de Dios». En la *Suma* Santo Tomás se plantea el mismo problema: «Si las criaturas necesitan ser conservadas en el ser por Dios» (I, q. 104, a. 1), pero en la explicación irá a lo último. La respuesta es, por supuesto, en ambos artículos la misma: "Hay que conceder, sin lugar a dudas, que las cosas son conservadas en el ser por Dios, y que en el momento en que fueran dejadas por Dios, ser reducirían a la nada"[1]. "Es necesario decir, tanto según la fe como según la razón, que las criaturas son conservadas en el ser por Dios"[2].

Introduce la explicación exponiendo en general cómo depende el efecto de sus causas: "En la razón de efecto y causa está que el efecto

---

[1] De Potentia q. 5, a. 1: "Absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur".

[2] I, q. 104, a. 1.

dependa necesariamente de su causa, lo que se pone de manifiesto en las causas formales y materiales, pues quitado cualquier principio material o formal, la cosa deja inmediatamente de ser, porque tales principios entran en la esencia de la cosa. Ahora bien, para las causas eficientes se debe tener el mismo juicio que para las formales o materiales, porque el eficiente es causa de la cosa según que induce la forma o dispone la materia. De allí que la cosa tenga la misma dependencia respecto al eficiente, que [la que tiene] a la materia y a la forma, pues por cada una de éstas depende de aquella otra. Respecto de las causas finales hay que tener también el mismo juicio que para la causa eficiente, porque el fin no es causa sino según que mueve al eficiente a obrar, pues no es primero en el ser, sino sólo en la intención: donde no hay acción, no hay causa final, como se ve en III de la *Metafísica*. Por lo tanto, el ser de la cosa hecha depende de la causa eficiente según cómo depende de la misma forma de la cosa hecha"[1].

Dicho esto, distingue dos modos de eficientes, según las maneras como depende de ellos la forma de la cosa: "Hay un eficiente del que la forma de la cosa hecha no depende *per se* y según su razón de forma, sino sólo *per accidens*, como la forma del fuego engendrado [depende] del fuego generante, que no depende ciertamente *per se* y según la razón de su especie, porque tiene el mismo grado en el orden de las cosas, sin que la forma del fuego esté de otra manera en el generante que en el engendrado, sino que se distingue de ella sólo por división material, esto es, por cuanto se da en otra materia. Por lo tanto, como en el fuego generado la forma debe darse por alguna causa, es necesario que la misma forma dependa de un principio más alto, que sea causa *per se* de la misma forma, y según la propia razón de su especie"[2].

---

[1] De Potentia q. 5, a. 1: "Cuius ratio hinc accipi potest. Effectum enim a sua causa dependere oportet. Hoc enim est de ratione effectus et causae: quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet. Quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, et formalibus vel materialibus. Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse, sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio, non est causa finalis, ut patet in III Metaph.. Secundum hoc ergo esse rei factae dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae".

[2] De Potentia q. 5, a. 1: "Est autem aliquod efficiens a quo forma rei factae non dependet per se et secundum rationem formae, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, et secundum rationem suae speciei non dependet, cum in ordine rerum eumdem gradum teneat, nec forma ignis aliter sit in generato quam in generante; sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in

Quizás no nos queda tan patente con el ejemplo del fuego, pero sí cuando se trata de la generación de los vivientes. Es evidente que la forma del osito engendrado no viene *per se* del oso papá, pues el oso papá no explica que él mismo la tenga: tiene que haber una causa inteligentísima y eficacísima que imprima el diseño esencial de la especie osuna tanto en el oso senior como en el osito junior. Con una argumentación simple y eficaz, Santo Tomás va a señalar la diferencia principal entre los dos eficientes distinguidos: "Que la forma sea en la materia, hablando propiamente, no implica ningún movimiento o mutación, salvo quizás *per accidens*[1]; ahora bien, ningún cuerpo obra sino movido, como prueba el Filósofo; por lo tanto, es necesario que el principio del que la forma depende *per se* sea algún principio incorpóreo, pues el efecto depende de la causa agente por la acción de algún principio. Y si un principio corpóreo es de algún modo causa de la forma, esto lo tiene en cuanto obra en virtud de otro principio incorpóreo, como su instrumento; lo que es ciertamente necesario para que la forma comience a ser, en cuanto la forma no comienza a ser sino en una materia"[2].

El principio *per se* del *esse formae in materia* es incorpóreo, pues es un principio que no obra *per motum*; mientras que el principio *per accidens* corpóreo es principio del *fieri formae in materia*, lo que se hace ciertamente *per motum*. En el artículo paralelo de la *Suma*, Santo Tomás usará estas dos expresiones: "Todo efecto depende de su causa según el modo como es su causa. Mas hay que considerar que algún

---

alia materia. Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formae per se et secundum propriam speciei rationem".

[1] *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «Definición de forma substancial», p. 103: "Cuando definimos la materia, dijimos que, al poner en su definición «*ex quo aliquid fit*», la distinguíamos de la forma, tanto por la mención del término «*a quo*», como por la del «*fieri*». Porque lo propio de la materia es permanecer como sujeto del cambio, dándose no sólo en el término «*ad quem*» como constitutivo de la substancia, sino también en el «*a quo*», como sujeto en potencia. La forma, en cambio, tiene razón de término y en cierta manera se opone al «*fieri*», porque: o la forma acaba con el *fieri* como término de la generación; o el *fieri* acaba con la forma por la corrupción. De allí que, aunque dijimos que la forma se puede tomar a veces como *principium fiendi*, es siempre y principalmente *principium essendi*. Por lo que no diremos de ella que es principio «*quo alquid fit*», sino más bien «*quo aliquid est*»".

[2] De Potentia q. 5, a. 1: "Cum autem esse formae in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens; omne autem corpus non agat nisi motum, ut Philosophus probat, necesse est quod principium ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum; per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formae, hoc habet in quantum agit virtute principii incorporei, quasi eius instrumentum; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, in quantum forma non incipit esse nisi in materia".

agente es causa de su efecto sólo según el *fieri*, y no directamente según su *esse*. [...] Si un agente no es causa de la forma en cuanto tal, no será causa *per se* del *esse* que se sigue de tal forma, sino que será causa del efecto sólo según el *fieri*"[1].

Dicho esto, Santo Tomás pasa a explicar con más detalle lo que hace propiamente el agente corpóreo, en cuanto instrumento del principio incorpóreo: "La materia no puede someterse a la forma teniéndose de cualquier manera, porque el propio acto debe darse en la materia propia. Cuando la materia está un una disposición que no compete a cierta forma, no puede conseguirla inmediatamente del principio incorpóreo del que la forma depende *per se*; por lo que conviene que haya algo que transmute la materia; y esto es [lo que hace] el agente corpóreo, del que es propio obrar moviendo. Y esto lo hace en virtud del principio incorpóreo, y su acción se determina a tal forma, según como dicha forma está en él: en acto (como en los agentes unívocos) o en virtud (como en los agentes análogos)[2]. Así entonces, tales agentes inferiores corporales no son principios de las formas en las cosas hechas sino cuanto puede extenderse la causalidad de transmutación, pues no obran sino transmutando, como se dijo; es decir, en cuanto disponen la materia y educen la forma de la potencia de la materia"[3].

Ahora sí puede sacar la conclusión y explicar cuánto dependen las cosas de sus causas segundas y cuánto de Dios: "Por lo tanto, las formas de las cosas generadas dependen de las que las generan naturalmente en cuanto que las educen de la potencia de la materia, pero no en cuanto al *esse* absoluto. De allí que, quitada la acción del generante, cesa la educción de la potencia al acto, que es el *fieri* de los generados; pero no cesan las mismas formas según las cuales las cosas generadas tienen

---

[1] I, q. 104, a. 1.

[2] Para Santo Tomás, los agentes análogos en el orden natural son los cuerpos celestes, capaces de generar ciertas formas específicas inferiores. Pero se ve que esto no es así, por lo que no parece haber agentes naturales análogos, siendo todos unívocos.

[3] De Potentia q. 5, a. 1: "Non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formae, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cum ergo est materia in dispositione quae non competit formae alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam; et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus univocis) vel virtute (sicut in agentibus aequivocis). Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, ut dictum est; hoc autem est in quantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiae".

ser. Por consiguiente, al cesar la acción del generante, el *esse* de las cosas generadas permanece, pero no el *fieri*. [...] Por lo tanto, así como al cesar la acción de la causa eficiente que obra *per motum*, en el mismo instante cesa el *fieri* de las cosas generadas, así también al cesar la acción del agente incorpóreo, cesa el mismo *esse* de las cosas creadas por él. Ahora bien, el agente incorpóreo por el que son creadas todas las cosas, corporales e incorporales, es Dios"[1].

Al físico – dijimos – le toca lidiar con el problema de la universalidad/individualidad de las causas, problema que en su ciencia no termina nunca de resolver. La solución venía indicada por Platón, con su doctrina de las ideas, pero necesitaba muchas y muy importantes precisiones. Las ideas están en Dios, que es el Artífice o Autor de las cosas naturales. Pero Dios no es sólo el Diseñador de las esencias universales, sino también el Creador de los entes individuales completos, materia y forma. Por eso hay que reconocer en Él un doble orden de ideas para cada especie de cosas: la única idea universal de la esencia y las múltiples ideas singulares de los individuos. Aquí, en este doble orden de ideas, está la solución del doble comportamiento de las formas naturales, que tienen un ser individual, pero obran con una condición universal. El físico veía el ser individual de la forma y observaba su obrar universal, y buscaba dónde estaba la forma específica universal, y nunca la hallaba. Tenía que venir el metafísico.

En los artículos del *De Potentia*, como vimos, Santo Tomás compara la influencia de la causalidad divina en la causalidad natural con la del agente principal en el instrumento, comparación esclarecedora pero que no es totalmente propia, y que no parece volver a usar en otro lugar. En la causa instrumental tenemos un efecto que es de un orden ontológico superior a la naturaleza propia del instrumento: una forma artística educida por un metal incapaz de arte. Mientras que en el obrar natural tenemos fuego de fuego y oso de oso, lo que llama Santo Tomás causalidad unívoca. Sin embargo, no deja de haber cierta desproporción entre el efecto y la causa, porque el agente individual transmite una

---

[1] De Potentia q. 5, a. 1: "Quantum igitur ad hoc, formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis, cessat eductio de potentia in actum quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. [...] Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est".

forma universal, que vuelve a individualizarse por la materia en que es recibida. Por eso hay que reconocer la presencia de una Causa primera que obra en estas causas que hay que llamar *segundas*.

Pero si bien la causa segunda no es causa propiamente instrumental, le es semejante. Porque no hay que pensar que las causas segundas, una vez creadas por Dios, obran por sí mismas independientemente de Él, como el automóvil obra independientemente del ingeniero que lo inventó. En la operación del instrumento hay que distinguir la *virtus propria* del instrumento (el cortar del cincel) de la *virtus instrumentalis*, que le viene del agente principal (el movimiento artístico). La *virtus instrumentalis* es cierta participación de la virtud propia del agente principal, recibida por el instrumento según la capacidad del instrumento (*quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*). Y estas dos virtudes son realmente distintas en el instrumento, pues éste tiene la *virtus propria* con un *esse permanens et completum in natura*, mientras que tiene la *virtus instrumentalis* con un *esse transiens ex uno in aliud* [del agente principal al efecto] *et incompletum*[1]. En las cosas naturales, consideradas como causas segundas, hay que hacer una distinción análoga, pues no tienen propiamente la forma universal de su especie, sino que participan de ella según la materia en que la tienen recibida; pero a diferencia de la causa instrumental, no tienen esta forma *transiens*, sino *permanens* (pues el oso permanece siendo oso aun cuando no engendra ositos). Y cabe también distinguir un doble aspecto en el efecto de la causa segunda, pues por una parte dispone la materia para la recepción de la forma, lo que hace en cuanto agente corpóreo compuesto de materia y forma, y por otra parte educe la forma, lo que supone una condición universal que le viene a la cosa natural de su dependencia de la Causa primera. Y aunque esta es una distinción semejante a la que hacemos en la causa instrumental, tiene una gran diferencia: no es real sino de razón, porque en la cosa natural no cabe distinguir realmente la forma específica de la forma individual (el oso no está animado por dos almas, universal una e individual la otra). Es una dis-

[1] III, q. 62, a. 4: "In sacramento [est] quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicuius rei sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo *virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum*; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens". Lo que aquí se dice de la *virtus* propia del agente principal, también hay que decirlo de la *virtus* propia del mismo instrumento.

tinción de razón con fundamento real, siendo el fundamento inmediato la distinción entre forma y materia en la cosa natural, y el fundamento último la distinción entre idea universal y particular en Dios.

4º El Autor de la naturaleza como causa final

En modo correlativo a la consideración de la causalidad eficiente, hay que decir lo mismo respecto de la causalidad final. Los fines universales que el físico percibe en el obrar natural, no son sino las ideas universales que están en el Autor de la naturaleza. Como no podía ser de otra manera, Dios dirige cada cosa a su fin propio, que es el de su forma universal, tal como se da en la esencia divina. Porque el obrar divino no puede tener otro fin que su propia esencia o bondad, y como "el fin del agente es el mismo que el del paciente, en cuanto tal, aunque de un modo [en uno] y de otro [en el otro]"[1], el fin de toda cosa creada es también Dios en cuanto puede ella alcanzarlo, esto es, según la más perfecta participación de la esencia divina que su propia esencia natural le permite[2].

Para los vivientes en general, esta finalidad está – dijimos – en el bien de la especie, para cuya permanencia y riqueza se multiplican los individuos. Esta finalidad que lleva al salmón a morir río arriba para asegurar las mejores condiciones de supervivencia de la siguiente generación, es la finalidad específica y universal que no se explica por el salmón individual, sino que debe atribuirse al Autor de la especie de los salmones. Santo Tomás compara frecuentemente esta dirección del individuo al bien común de la multitud, a la dirección que el general en jefe le da a cada soldado en orden al bien del ejército. El soldado recibe órdenes y colabora con el bien común sin saber propiamente cómo se ordena su acción a dicho bien, porque no le corresponde a él comprender la estrategia general del ejército. Del mismo modo ocurre con el pino, el salmón y el oso.

El caso más especial de esta dirección del Agente universal, es el del hombre elevado al orden sobrenatural. Al hombre le hubiera sido natural dirigirse el bien común universal según su condición humana, del

---

[1] I, q. 44, a. 4.

[2] I-II, q. 1, a. 8 «*Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae conveniant*»: "Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt".

que participaría según ciencia y voluntad humanas. Pero el divino General de este cuerpo de ejército quiso dirigirlo a un fin superior, que es la participación de Dios no según las fuerzas de la naturaleza humana, sino según las virtudes de la gracia divina. Y así como el hombre hubiera necesitado la dirección del Autor de su naturaleza para dirigir el movimiento de su voluntad al bien universal, así y más necesita del Autor del orden sobrenatural para dirigir su voluntad a la posesión de Dios por la caridad infusa: el soldado necesita recibir las órdenes del general para ordenarse al bien de la victoria, cualquiera sea el modo como el general quiere alcanzarla.

Esto que se dice fácil, tiene una seria consecuencia para el caso de pecado mortal. Si el hombre en estado de pura naturaleza cometiera pecado, siempre podría reordenarse en el amor de Dios por sus propias fuerzas, porque el impulso del General al bien universal estaría inserto en su mismo ser natural. Así como estaría en sus manos pecar, lo estaría también dejar de pecar y volver a amar a Dios sobre todas las cosas, que no es otra cosa que reordenar su voluntad en orden el bien universal, impulso que le viene del mismo Dios: "En el estado de naturaleza íntegra, el hombre hubiera podido obrar en virtud de su propia naturaleza el bien que le es connatural, sin el sobreañadido de un don gratuito, *aunque no sin el auxilio de Dios que mueve*. Porque amar a Dios sobre todas las cosas es algo connatural al hombre, y también a toda criatura, no sólo racional sino también irracional, y aun inanimada, según el modo de amor que a cada criatura le puede competir"[1].

Pero si el hombre comete pecado mortal en el estado de gracia, como su ordenación al fin último es don gratuito y no necesario, al perder el impulso divino de gracia y caridad al bien divino, ya no puede reordenarse por sus propias fuerzas al fin último: *ni al fin sobrenatural*, para el que necesita el don de la gracia, y no le es debido sino que es gratuito; *ni al fin natural*, porque el Autor del hombre no dirige los hombres al fin natural sino al fin sobrenatural: "En el estado de naturaleza íntegra, entonces, el hombre no necesitaba un don de gracia sobreañadido a los bienes naturales para amar a Dios naturalmente sobre todas las cosas, aunque necesitara el auxilio de Dios para moverlo a ello. Pero en el estado de naturaleza corrupta, el hombre necesita también para

[1] I-II, q. 109, a. 3 «*Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia*»: "Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest".

esto [es decir, también para lo que hubiera sido finalidad connatural] el auxilio de la gracia que sana la naturaleza"[1].

5º Dios es causa ejemplar, eficiente y final de todas las cosas

Queda claro, entonces, según lo dicho, que Dios es causa ejemplar, eficiente y final de todas las cosas:

- Es *causa ejemplar* porque en Él se dan las ideas de todas las cosas, no sólo como *ratio* por la cual puede conocer las cosas, sino también como *exemplar* por el que puede hacerlas[2]; y no sólo en lo que tienen de universal, sino también en individual.
- Es *causa eficiente* porque, de las infinitas ideas que están en la mente divina como *ratio*, ha querido libremente que algunas de ellas existan, de las que entonces las ideas son efectivamente *exemplar*; creando múltiples individuos de diversas especies. Y no sólo es causa eficiente del ser específico y singular de las especies, sino también es causa primera de la causalidad segunda natural, sosteniéndola en su capacidad de transmitir la forma universal.
- Es *causa final* porque cada cosa tiene necesariamente como fin universal la idea ejemplar divina.

6º Última explicación de los teólogos no tomistas

Hasta aquí llega la explicación del teólogo que no alcanza a distinguir el *esse* como último acto y formalidad del ente, distinción propia del tomismo. Y no es poca cosa llegar a comprender la Esencia divina como el piélago inconmensurable en el que se unen las esencias o ideas de todas las cosas y perfecciones posibles. Si se pone el acento en el proceso neoplatónico de participación, por el que las esencias de las cosas derivan de la Esencia divina, la nota que brilla en Dios es la *infinitud*, al modo como lo plantea la *teología escotista*. Toda esencia supone una definición, delimitación o mensura de la naturaleza de las cosas, pero lo

---

[1] I-II, q. 109, a. 3: "Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis".

[2] I, q. 15, a. 3: "Cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur *ratio*; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere".

propio de Dios aparece justamente como la inconmensuración o ilimitación o infinitud. Cabe decir que es una visión *esencialista* de Dios y de su relación con las cosas.

Si se pone el acento en el dogma de la creación *ex nihilo*, más allá del proceso de participación de las esencias, resalta el hecho de que antes de la creación, las esencias estaban en Dios como posibles, mientras que después de la creación se hallan como existentes. Éste es el planteo de la *teología aviceniana*, y dentro del cristianismo, el de la *teología suareziana*. Las esencias de las cosas creadas tienen, sí, definición y delimitación, y es lo que tienen de necesario, que se da tanto en ellas como en Dios; pero los que las caracteriza como criaturas es que pueden ser o no ser, su existencia no es necesaria sino contingente, mientras que la existencia de la Esencia divina – ciertamente infinita – es necesaria. De allí que la nota propia de lo Divino sea la necesidad o *aseidad*: Dios es *a se*, mientras que las criaturas son *ab alio*. Se puede decir que ésta es una visión teológica *existencialista*.

La visión puramente *esencialista* no es católica, pues entiende que las cosas derivan de la unidad divina por un proceso de participación necesaria, y termina siendo panteísta: es la *teología plotiniana*. Con la distinción *existencialista* queda bautizada, marcando suficientemente la diferencia entre lo divino y lo creado. Pero aunque tiene la gran ventaja de que pone el acento en el ser, pues las cosas se distinguen no tanto por su *esencia necesaria*, que se da tanto en las cosas como en Dios, sino por la *existencia contingente*: pueden ser o no ser; sin embargo, no deja de resultar una teología puramente negativa, porque no llega a percibir lo propio de Dios en sí, sino por negación de lo creado. La noción de la *infinitud* divina es negativa, pues se entiende como un más allá de toda definición; y la noción de *aseidad* también es negativa, pues es una negación de dependencia causal de la que no se sabe el porqué. Y las teologías negativas, que no explican cómo el intelecto, cuyo objeto propio es *id quod est*, puede ser elevado a la comprensión de lo divino, se prestan a toda confusión. La visión tomista no sólo supone dar un paso más en la explicación teológica, sino que se muestra como un paso indispensable.

III. El Ser divino como causa total de la realidad creada

1º El problema metafísico que plantea la causalidad

Hasta ahora la causalidad nos había planteado problemas que se presentan como irresolubles en el orden físico, y que nos obligan a tras-

poner este orden y resolverlos en el orden metafísico. El **primero** y más inmediato a nuestra observación, es el paso del orden estático del ser al dinámico de la acción. En el orden físico del ente móvil hay una distinción fundamental entre *esse* y *agere*, que implica que todo motor es movido, porque todo motor debe ser para tener la potencia de obrar, y la acción es un plus ontológico del que se necesita dar razón por un agente o motor anterior. De allí que deba reconocerse la existencia de un motor inmóvil, en el que no se distinga el *esse* del *agere*.

El **segundo** problema, más profundo, que plantean las cosas naturales es el de la individualidad de las existencias y la universalidad de las esencias. Es también un problema planteado por la causalidad, porque en las esencias quedan implicadas las causas del ente físico, mientras que las existencias son el resultado, lo causado. El físico se encuentra ante un mundo de individuos contingentes, y cuando pretende remontar a sus causas descubre el orden de las esencias necesarias. Pero mientras los principios causales sean intrínsecos a las cosas naturales, que tienen una existencia contingente, no termina de explicarse nada, pues lo contingente no explica lo necesario. Hay que trasponer el mundo de las cosas físicas hasta alcanzar un mundo donde existan las esencias o ideas necesarias, mundo cuya realidad había descubierto Platón.

Pero para plantear los problemas que presenta la causalidad del modo debido, no hay que mirar al mundo con ojos físicos, sino con ojos metafísicos. El principio de causalidad sostiene que todo lo que comienza a ser o puede no ser, es decir, lo nuevo o lo contingente, exige una causa, y que dicha causa debe ser necesaria y eternamente lo que el efecto es contingente o novedosamente: «*Propterquod unumquodque tale, et illud magis*»[1]. El físico observa que todo lo que es tiende a obrar y a comunicarse, por lo que queda convencido que la naturaleza es fe-

---

[1] *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «Formulación del principio de causalidad», p. 205: "Como la causa es «aquello de lo que algo depende según el ser o el hacerse», y en toda cosa que es o se hace podemos distinguir dos aspectos: el hecho de ser o existir y el modo de ser o esencia, se sigue que a la causa le conviene dar razón de ambos aspectos, tanto de la existencia como de la esencia de lo causado. Si buscamos la causa por la que el agua comenzó a estar caliente, no sólo buscamos una causa que exista en acto, pues actualmente existe el calor, sino también que sea causa de calor y no de otra cosa. Y si el calor es intenso, la causa debe ser poderosa. Este aspecto de la causalidad que mira la proporcionalidad entre el modo de ser del efecto y el de la causa, es expresado por el siguiente axioma escolástico: *Propterquod unumquodque tale, et illud magis*. El «*propterquod*» de algo es su causa, su «porqué»; la causa, entonces, por la que algo es «tal», es decir, por la que tiene o alcanza tal modo de ser (substancial o accidental), ella misma (*illud*) debe ser más (*magis*) todavía «tal»: la causa por la que algo llega a ser caliente, debe ser ella misma más caliente, porque de otra manera, ¿cómo podría ser productora del calor de la cosa?"

cunda y creadora. Pero al metafísico se le presenta un tercer y gravísimo problema: ¿Por qué comunicar el ser si ya se es, y se es mejor: *et illud magis*? ¿Por qué existe el mundo físico de las contingencias si siempre existía el mundo divino de las esencias? ¿Por qué existen osos flacos y gordos, si siempre existió el hermosísimo y perfectísimo *Oso-per-se*? La misma formulación del principio de causalidad parece quitarle sentido, pues exige que lo nuevo se explique por lo eterno, y lo contingente por lo necesario. Esta es la objeción de Parménides, por la que negó el cambio y la misma noción de causalidad [1].

2º *La universalización metafísica de la causalidad*

Nada termina de explicarse hasta que no alcanzamos la universalización metafísica, por la que entendemos que el ser es el acto o perfección última que se tiene según el modo o potencia de las esencias. Y así como nos fue necesario elevarnos a este entendimiento en el orden del ser, también necesitamos hacerlo en el orden del obrar, para terminar de esclarecer los problemas que plantea la causalidad. Así lo hace constantemente Santo Tomás.

En el artículo síntesis de la cuestión disputada *De Potentia*, que referimos más arriba (q. 3, a. 7), nuestro Santo Doctor nos lo presenta de manera muy clara. El asunto que se considera es cómo la Causa Primera interviene en todo obrar de las causas segundas. Distingue allí cuatro modos, cuyos primero y segundo consisten en que Dios comunica y conserva la virtud por la que las causas segundas obran; y el tercero en que aplica estas virtudes a obrar. Pero el que ahora nos interesa es el cuarto modo, al que especialmente se dirige el artículo:

"Ulteriormente hallamos que el orden de los efectos se da según el orden de las causas, lo que necesariamente ocurre por la semejanza entre los efectos y las causas. Así pues, la causa segunda nada puede en orden al efecto de la causa primera por propia virtud, por más que sea instrumento de la causa primera respecto de dicho efecto. Pues el instrumento es en cierto modo causa del efecto de la causa principal no por la propia forma o virtud, sino en cuanto algo participa de la virtud de la causa principal por el movimiento que de ella le viene, como la garlopa no es causa del artefacto por su forma o virtud propia, sino por la virtud del artífice por la que es movida, y participa de algún modo de ella. De allí que hay un *cuarto modo* en que algo sea causa de la acción de otro: como el agente principal es causa de la acción del instrumento; y hay

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 1, «Parménides el Divino», p. 215.

que decir que también de este modo Dios es causa de toda acción de la cosa natural.

Mientras más alta es una causa, es tanto más común y eficaz, y cuanto más eficaz, tanto más profundamente ingresa en el efecto, y de más remota potencia lo reduce al acto. Ahora bien, en toda cosa natural encontramos que es ente y que es cosa natural, y que es de tal o tal otra naturaleza. Lo primero de lo cual es común a todos los entes; lo segundo, [es común] a todas las cosas naturales; lo tercero, [es común] en una misma especie; y en cuarto lugar, si agregamos los accidentes, tenemos lo propio a tal individuo. Por lo tanto, este individuo, al obrar, no puede constituir a otro en la misma especie sino en cuanto es instrumento de aquella causa que se ordena (*respicit*) a toda la especie y, ulteriormente [no puede constituir a otro en el ser sino en cuanto es instrumento de la Causa que se ordena] a todo ser de naturaleza inferior. Y por esto, nada obra en orden a la especie en estas cosas inferiores sino por la virtud del cuerpo celeste, ni nada obra en orden al ser sino por la virtud de Dios. Pues el *ipsum esse* es el efecto comunísimo, primero y más íntimo de todos los demás efectos; de allí que sólo a Dios le compete tal efecto según su virtud propia; de allí también que, como se dice en el libro *De Causis*, la inteligencia [es decir, el ángel] no da el ser sino en cuanto se da en ella la virtud divina. Así, por lo tanto, Dios es causa de toda acción, en cuanto todo agente es instrumento de la virtud divina que obra"[1].

---

[1] De Potentia q. 3, a. 7: "Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis.

Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in Lib. *De causis*, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis".

No podemos mantener la doctrina de los cuerpos celestes incorruptibles como causas intermedias de las especies naturales de la esfera inferior de lo generable y corruptible, por lo que hay que atribuir también inmediatamente al Autor de la naturaleza el ordenamiento de los individuos al bien de la especie, como dijimos al considerar la *solución neoplatónica*. El físico se da cuenta que los individuos de cada especie obran movidos eficiente y finalmente por la forma específica, porque existen con una forma individual y comunican, sin embargo, la forma universal; y es evidente que la forma específica no puede existir como tal en el orden físico. A lo que el metafísico advierte que dichas formas son las esencias o ideas tal como se dan en Dios.

Pero el metafísico *tomista* advierte algo más y muy fundamental. El individuo, al obrar, no sólo comunica la forma específica, sino que comunica sobre todo el ser, que es la perfección universalísima, porque el ser es lo común a todas las especies de cosas. Y el ser no es propio de ningún individuo ni de ninguna especie, porque toda especie tiene su modo esencial de ser, pero ninguna tiene ser por esencia. El único que tiene el ser por esencia es Dios, por lo que dar el ser es lo propio y exclusivo de Dios, y nadie puede dar el ser sino obrando en dependencia absoluta de Dios como causa primera.

"Así entonces – continúa diciendo Santo Tomás –, si consideramos los supósitos agentes, cada agente particular es inmediato a su efecto. Mas si consideramos la virtud por la que se hace la acción, así la virtud de la causa superior será más inmediata al efecto que la virtud de la [causa] inferior; pues la virtud inferior no se comunica al efecto sino por la virtud de la [causa] superior; por lo que se dice en el libro *De Causis* que la virtud de la causa primera obra con anterioridad (*prius*) en lo causado, y que ingresa con mayor vehemencia en el mismo. Así por tanto es necesario que la virtud divina asista (*adesse*) a cualquier cosa que obre, como es necesario que la virtud del cuerpo celeste asista a cualquier cuerpo elemental que obre. Aunque difieren en que donde esté la virtud divina, está la esencia divina; mientras que la esencia del cuerpo celeste no siempre está donde está su virtud; y también en que Dios es su virtud, y no así el cuerpo celeste. Puede decirse entonces que Dios obra en toda cosa en cuanto toda cosa necesita su virtud para obrar, mientras que no puede decirse propiamente que el cielo siempre obre en el cuerpo elemental, aunque el cuerpo elemental obre por su virtud"[1].

---

[1] De Potentia q. 3, a. 7: "Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam

Concluye Santo Tomás el artículo haciendo una síntesis de los modos como Dios es causa de toda acción: "Así entonces, Dios es causa de cualquier acción (1°) en cuanto da la virtud de obrar, (2°) y en cuanto la conserva, (3°) y en cuanto la aplica a la acción, (4°) y en cuanto toda otra virtud obra por su virtud. Y si unimos a esto que Dios es su virtud, y que está dentro de toda cosa no como parte de la esencia, sino como teniendo la cosa en el ser, se sigue que Él obra en todo lo que obra de modo inmediato, sin excluir la operación de la voluntad ni de la naturaleza"[1].

También en el artículo paralelo de la *Suma*, citado más arriba, Santo Tomás termina señalando esta universalización de la consideración, pasando del orden predicamental de las formas al orden trascendental del *esse*: "Dios no sólo mueve las cosas a obrar como aplicando las formas y virtudes de las cosas a la operación, como también el artífice aplica la sierra a serrar, sin darle sin embargo al mismo tiempo la forma a la sierra; sino que también da la forma a las criaturas agentes, y las conserva en el ser. De allí que no sólo es causa de las acciones en cuanto da la forma que es principio de la acción, como el que genera se dice que es causa del movimiento de lo grave y lo leve, sino también como el que conserva las formas y las virtudes de las cosas; como el sol se dice ser la causa de la manifestación de los colores, en cuanto da y conserva la luz, por la que se manifiestan los colores. Y como *la forma de la cosa es interior a la cosa, y tanto más cuanto se considera como más primera y más universal; y siendo Dios propiamente causa del mismo esse universal en todas las cosas, que de todo lo de las cosas es lo más íntimo*, se sigue que Dios obre íntimamente en todas las cosas"[2].

---

virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in Lib. De caus., quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt; quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat".

[1] De Potentia q. 3, a. 7: "Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae".

[2] I, q. 105, a. 5: "*Tertio*, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed

Se impone, entonces, reconocer que Dios es — yendo de lo menos a lo más — el primer motor inmóvil que explica el paso de toda potencia activa al acto; que es, además, quien tiene en sí las ideas o esencias universales de todas las cosas, que explica la universalidad del obrar en la operación de las cosas naturales; y que es, por último, el Ser por esencia que explica que las cosas sean y obren, pues el obrar sigue al ser (de la causa) y el ser (del efecto) sigue al obrar. Así como la existencia del oso singular no explica que exista la oseidad universal, así tampoco, y menos aun, explica el ser, que es la perfección más universal de todas, pues la oseidad, como la humanidad, no son sino modos de ser. Por lo tanto:

- Dios explica el movimiento, porque en Él se identifica la acción con su ser esencial.
- Dios explica las formas específicas, porque en Él se identifican las esencias con su esencia, pues las ideas no son sino participabilidades de su esencia.
- Dios explica sobre todo el ser de las cosas, porque en Él se identifica el ser con su esencia, porque es el Ser por esencia.

Y no por eso se quita realidad a la causalidad de las cosas, porque las cosas tienen realmente potencia activa para obrar; porque son realmente lo que son por su esencia; y porque tienen realmente ser.

Veamos entonces cómo Santo Tomás explica la relación entre la causalidad divina y la causalidad creada en este último nivel de consideración que sólo él supo alcanzar.

3º Las fórmulas tomistas para distinguir la causalidad divina de la creada

Sólo Dios es el ser por esencia, mientras las criaturas son por esencia agua, pino, oso o cualquier otra especie de cosa: son todas participaciones del ser, pero no les es esencial ser, no son el ser por esencia. De allí que sea propio del agua aguar, del pino pinificar y del oso osificar, pero sólo de Dios es propio hacer ser. El *esse* es el efecto propiísimo de

---

etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur".

Dios, mientras que el efecto propio de las criaturas es la forma, pues lo que pueden hacer es dar forma a la materia. Aunque ya sabemos lo suficiente como para entender que esta clara distinción entre lo propio de la causalidad divina y lo propio de la causalidad creada no nos permite separar las aguas:

- Porque la misma causalidad creada, que consiste en dar la forma, no se sostiene sin la permanente intervención de la causalidad divina que conserva las formas en la existencia y explica su comunicación universal.
- Porque la causalidad divina, que consiste en dar el ser, supone muchas veces la intervención de la causalidad creada, pues – como reza el axioma escolástico – *forma dat esse*, y no puede darse ningún *esse* creado que no esté determinado a un modo u otro de ser por una forma, por lo que, si bien Dios puede crear un oso *ex nihilo*, suele dar ser a los ositos contando con la información del oso papá.

Desde sus primeras obras hasta las últimas, Santo Tomás va a estar constantemente refiriéndose a esta relación entre la causalidad divina y la causalidad creada, señalando diversos aspectos de la misma. Veamos algunos de sus textos, pero téngase en cuenta que esta doctrina es de una riqueza inagotable.

Causa essendi et causa fiendi. Sabemos que en sus primeras obras, el joven Santo Tomás ampara su audaz distinción entre esencia y *esse* bajo la autoridad de Avicena, por lo que recurre a también a Avicena para distinguir la causalidad divina de la creada. La fórmula en que se asienta es que Dios es causa del *esse*, mientras que las criaturas son causa del *motus* o *fieri*: "Como dice Avicena, la diferencia entre el agente divino y el agente natural está en que el agente natural es sólo causa del movimiento, mientras que el agente divino es causa del ser. De allí que, según él, quitada cualquier causa eficiente, se remueve su efecto, pero no el ser de la cosa; y por lo tanto, quitado el edificador, no se quita la casa, cuya causa es la gravedad de las piedras que permanece, sino que [se quita] el hacerse de la casa, cuya causa era; e igualmente, quitada la causa del ser, se quita el ser"[1]. "El ser de la cosa no puede conser-

[1] In I Sent. d. 37, q. 1, a. 1: "Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde, secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei; et ideo remoto aedificatore, non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum quae manet; sed fieri domus cujus causa erat; et similiter remota causa essendi, tollitur esse".

varse sin la *causa essendi*, como tampoco el movimiento sin la *causa movente*"[1]. "Según Avicena, de un modo se dice agente en lo natural y de otro en lo divino, pues el agente natural obra *per motum*, y como todo movimiento es acto de lo que existe en potencia, se requiere entonces la materia que se subtienda al movimiento; mientras que el agente divino obra dando el ser no por movimiento, de allí que la potencia activa [divina] sea principio de operación en otro como en el efecto producido, y no como en la materia transmutada"[2]. "Según Avicena, hay un doble agente, esto es, el agente divino, que es *dans esse*, y el agente natural, que es *transmutans*. Digo, por lo tanto, que el primer modo de acción sólo conviene a Dios, mientras que el segundo modo también puede convenir a los demás [agentes]"[3].

Ésta es una fórmula muy apropiada que va a quedar siempre en la obra de Santo Tomás, pues la hemos visto también usada en la *Suma*: "Es necesario decir, tanto según la fe como según la razón, que las criaturas son conservadas en el ser por Dios. [...] Porque todo efecto depende de su causa según el modo como es su causa. Mas hay que considerar que algún agente es causa de su efecto sólo *secundum fieri*, y no directamente *secundum esse*. Lo que ocurre en las cosas artificiales y en las naturales. [El constructor es causa del *fieri* de la casa pero no del *esse*, que depende de la naturaleza de los materiales...] Y por razón semejante lo mismo hay que considerar en las cosas naturales. Porque si algún agente no es causa de la forma en cuanto tal, no será causa *per se* del *esse* que resulta (*consequitur*) de tal forma, sino que será causa del efecto sólo *secundum fieri*"[4].

Aquí la explicación es muy exacta. No se dice sin más que Dios da el *esse*, porque el *esse* en lo creado no existe sino bajo alguna forma. Se dice que Dios es causa del ser porque es causa *per se* de la forma, mientras que las cosas creadas son causa del hacerse la forma en la materia, que es propiamente un movimiento o *fieri*. En el artículo explica en cierto detalle los dos modos de obrar:

---

[1] In I Sent. d. 37, q. 1, a. 1 ad 3: "Esse rei non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente".

[2] In I Sent. d. 42, q. 1, a. 1 ad 3: "Secundum Avicennam, agens aliter dicitur in naturalibus et in divinis: agens enim naturale agit per motum: et quia omnis motus est actus existentis in potentia, ideo requiritur materia, quae motui substernatur: divinum autem agens agit in eo quod dat esse non per motum; unde potentia activa est principium operationis in aliud sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam".

[3] In II Sent. d. 15, q. 1, a. 2: "Secundum Avicennam, *duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans*. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest".

[4] I, q. 104, a. 1.

- "[*Causa secundum fieri seu fiendi.*] Ahora bien, es manifiesto que si dos cosas son de la misma especie, una no puede ser causa *per se* de la forma de la otra en cuanto es tal forma, porque entonces sería causa de la propia forma, pues ambas son por la misma razón. Pero puede ser causa de dicha forma según que se da en la materia, esto es, que esta materia adquiera dicha forma. Y esto es ser causa *secundum fieri*, como cuando el hombre genera hombre y el fuego fuego. Por lo tanto, siempre que un efecto natural tiene por naturaleza recibir la impresión del agente según la misma razón con que está en el agente [causalidad unívoca], entonces el *fieri* del efecto depende del agente, mas no su *esse*.
- [*Causa secundum esse seu essendi.*] Pero a veces al efecto no le es natural recibir la impresión del agente según la misma razón con que está en el agente [causalidad análoga], como se ve en todos los agentes que no obran lo semejante según su especie, como los cuerpos celestes son causa de la generación de cuerpos inferiores no semejantes según su especie. Y tal agente puede ser causa de la forma según la razón de tal forma, y no sólo según que se adquiere en esta materia, y por lo tanto, es causa no sólo *fiendi*, sino *essendi*" [1].

Hecha esta distinción, Santo Tomás pasa a aplicarla al asunto que le interesa en el artículo, que es el de la conservación de las cosas: "Por consiguiente, así como el *fieri* de la cosa no puede permanecer si cesa la acción del agente que es causa del efecto *secundum fieri*, así tampoco puede permanecer el *esse* de la cosa si cesa la acción del agente que es causa del efecto no sólo *secundum fieri*, sino también *secundum esse*. Ésta es la razón por la que el agua calentada retiene el calor cesando la acción del fuego, mientras que el aire no permanece iluminado ni un momento cesando la acción del sol [...] [2]. Ahora bien, así como el aire se tiene al sol que lo ilumina, así se tiene toda criatura respecto de Dios. Pues así como el sol es luminoso por su naturaleza, mientras que el aire se hace luminoso participando la luz del sol, sin participar sin embargo la naturaleza del sol [3], así también sólo Dios es ente por su esencia, porque su esencia es su ser, mientras que toda criatura es ente *participative*, sin que su esencia sea su *esse*. Por lo tanto, como dice San Agustín

---

[1] I, q. 104, a. 1.

[2] Santo Tomás sostenía una explicación de la luz para la que el ejemplo era propio, pero para nosotros el proceso ondulatorio de la luz es semejante al del calor, sólo que es tan rápido que parece instantáneo. El ejemplo vale sólo en la apariencia, por eso no traducimos la explicación que sigue.

[3] En realidad sí participa de la naturaleza luminosa del sol, porque la luz permanece en el éter como el calor en el agua, sólo que menos tiempo.

en el IV del *Génesis a la letra*, «si la virtud de Dios por la que rige [conserva] las cosas creadas cesara alguna vez, cesaría a la vez la especie de las mismas, y toda naturaleza caería»"[1].

La exposición es muy completa. Santo Tomás conjuga la explicación neoplatónica, que es la que tiene San Agustín, con su elevación a la universalización metafísica, aunque esta visión propiamente *tomista* no está especialmente subrayada. Toda especie de ser, de la que Dios es causa *per se*, es participación del ser análoga y no unívoca, porque lo esencial a Dios es ser, pues es el *ens per essentiam*, por lo que a toda especie de ser le es propio y esencial ser esto o aquello, pero no le es esencial ser, que es lo esencial de Dios, por lo que no puede permanecer siendo si Dios no la conserva en el ser.

Veamos un tercer texto del opúsculo *De substantiis separatis*, obra de la última madurez de Santo Tomás: "Hay un doble modo de producción de las cosas, uno según mutación y movimiento, otro sin mutación ni movimiento:

- En el modo de producción *per motum*, vemos ocurrir manifiestamente que las cosas proceden del primer principio mediante las causas segundas, pues vemos que las plantas y animales son producidos en el ser *per motum* según las virtudes de las causas superiores ordenadamente hasta el primer principio.
- Pero en el modo de producir sin movimiento, por simple influjo del ser (*per simplicem influxum ipsius esse*), es imposible que ocurra eso, pues según este modo de producción, lo que se produce en el ser no sólo se hace *per se* este ente, sino que se hace *per se* el ente *simpliciter*"[2].

Causa totalis et causa formalis. La expresión, sin embargo, que parece más completa y más tomista, es la que dice que la causa di-

---

[1] I, q. 104, a. 1.

[2] De Substantiis separatis, c. 10, adhuc: "Rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cuius intentio est non solum ad producendum primum causatum, sed ad producendum totum universum: hoc tamen ordine, ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse. Sed *cum sit duplex modus productionis rerum*: unus quidem *secundum mutationem et motum*; alius autem *absque mutatione et motu*, ut supra iam diximus: In eo quidem productionis modo qui per motum est, hoc manifeste videmus accidere quod a primo principio alia procedunt mediantibus causis secundis: videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum secundum virtutes superiorum causarum ordinate usque ad primum principium. Sed in eo modo producendi qui est *absque motu, per simplicem influxum ipsius esse*, hoc accidere impossibile est. Secundum enim hunc productionis modum, quod in esse producitur, non solum fit per se hoc ens, sed etiam per se fit ens simpliciter, ut dictum est".

vina es causa de *todo* el ente, mientras que la causa segunda es causa sólo de la *forma*: "Es manifiesto que *todo agente obra en cuanto es en acto*. Ahora bien, todo agente creado está determinado en su acto, pues es de un género y especie determinados. Por lo tanto, la acción de todo agente creado se vuelve sobre un acto determinado. Pero la determinación de toda cosa en el ser actual se da por su forma. Por lo que ningún agente natural o creado puede obrar sino *ad immutationem formae*. Y por este motivo, toda conversión hecha según las leyes de la naturaleza es *formal*. Pero Dios es acto infinito, como se sostuvo en la *Prima pars*. De allí que su acción se extiende a toda la naturaleza del ente, *ad totam naturam entis*. Por lo tanto, no sólo puede llevar a cabo una *conversión formal*, esto es, que diversas formas se sucedan en un mismo sujeto, sino también una conversión de todo el ente [o *conversión total*], es decir, que toda la substancia de esto se convierta en toda la substancia de aquello"[1].

En el paso citado Santo Tomás está justificando la posibilidad de la transubstanciación, por lo que la distinción se introduce porque lo pide la ocasión, sin pretender explicarla por sí misma. Pero usa un lenguaje más *tomista* que la hace muy interesante. Pone el primer principio aristotélico del obrar: *Omne agens agit inquantum est actu*. Ahora bien, los agentes creados son entes determinados por cierta esencia, cuyo principio determinativo es la forma, de allí que obren *ad immutationem formae*. Mientras que Dios es el acto puro, el *Ens* infinito que no está determinado por ninguna esencia, sino que su esencia es ser. Pero ahora no decimos que Dios da el *esse*, como si sólo diera el último complemento de las cosas. Aunque es muy cierto que el *esse* es el efecto propiísimo de Dios, decimos que Dios da *totum*: porque en las cosas creadas el acto de ser es el *acto de todos los actos*, lo que hace que todo el ente sea actualmente, materia, forma y accidentes. Puesto que el *esse* es acto último por el que todo es en acto, ser causa del *esse* supone ser causa de todo el ente, mientras que ser causa de la forma supone ser causa de la modificación formal del ente, y no de todo el ente. Como dijimos más arriba, esta comprensión de Dios como causa de todo el ente y no sólo

---

[1] III, q. 75, a. 4: "Manifestum est enim quod omne agens agit inquantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale vel creatum potest agere nisi ad immutationem formae. Et propter hoc omnis conversio quae fit secundum leges naturae, est formalis. Sed Deus est infinitus actus, ut in prima parte habitum est. Unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius".

causa de la forma, es lo que le faltó a Aristóteles. Ésta es la expresión última y más perfecta de la doctrina tomista sobre la relación entre la causalidad divina y la causalidad creada:

"Algo perfecto que participa cierta naturaleza, hace su semejante no ciertamente produciendo absolutamente dicha naturaleza, sino aplicándola a algo. Pues este hombre no puede ser causa de la naturaleza humana en absoluto, porque así sería causa de sí mismo; sino que es causa de que la naturaleza sea en este hombre engendrado. Y así presupone en su acción determinada materia por la cual es este hombre [causa *ad immutationem formae*]. Pero así como este hombre participa de la naturaleza humana, así también todo ente creado participa, por decirlo así, la naturaleza de ser (*naturam essendi*), porque sólo Dios es su ser, como se dijo más arriba. Por lo tanto, ningún ente creado puede producir ningún *ente de modo absoluto* [causa total], sino en cuanto causa el ser en esto, y así es necesario que se presuponga aquello por lo que algo es esto [la materia para los cuerpos o la forma para los ángeles] a la acción por la que se hace lo semejante"[1].

"De un modo hay que entender el *agente particular, que algo presupone y algo causa*, y de otro modo el *agente universal, que produce todo*. Así el agente particular produce la forma y presupone la materia, por lo que se hace necesario que induzca la forma según proporción de la materia debida. De allí que razonablemente se considere en su caso que induce la forma en tal materia y no en otra por la diferencia de materia a materia. Pero no es razonable considerar esto en Dios, que produce a la vez la forma y la materia, sino que en Dios lo razonable es considerar que produce la materia congruente a la forma y al fin"[2].

---

[1] I, q. 45, a. 5 ad 1: "Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc, et sic oportet quod praeintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile".

[2] I, q. 46, a. 1 ad 6: "Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod praesupponit aliquid, et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam, et praesupponit materiam, unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiae ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in Deo, qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo, quod ipse producit materiam congruam formae et fini".

"Cuanto más superior es una causa, es tanto más universal, y su virtud se extiende a más. Ahora bien, lo primero que se encuentra en todo ente, es máximamente común a todos, pues todo lo que se le sobreañade, contrae aquello que se encuentra primero. Pues lo que se entiende posteriormente en la cosa, se compara a lo primero como el acto a la potencia, pues la potencia se determina por el acto. Así entonces es necesario que lo primero que subsiste en cada cosa, sea efecto de la virtud suprema, mientras que cuanto más posterior es algo, tanto más se reduce a la virtud de causas inferiores. Por lo tanto, es necesario que lo que primero subsiste en cada cosa – la materia en los cuerpos y lo que le es proporcional en las substancias inmateriales [su esencia, esto es, su forma] – sea efecto propio de la primera virtud del agente universal. Es imposible, entonces, que alguna cosa sea producida en el ser por cualesquiera causas segundas sin presuponer algún efecto del agente superior. Y así ningún agente después del primero produce *toda la cosa* en el ser, como si produjera el ente *simpliciter per se*, y no *per accidens*, lo que es crear"[1].

"Es evidente – dice el P. Cornelio Fabro – que toda concepción creacionista considera a Dios como causa total, pero el modo de manifestación al exterior de la causalidad divina es considerado diversamente por las distintas corrientes doctrinales. Para el tomismo, que aquí nos interesa, la causalidad total posee una «*resolutio*» teórica propia y original, que es precisamente la «*resolutio*» de todos los actos y de todas las perfecciones predicamentales y trascendentales en el acto intensivo y emergente del *esse*. Las otras escuelas, al contrario, conocen solamente la existencia como «hecho» de realización del posible. Parece que hemos llegado a la última palabra sobre lo que llamaríamos la fundación última de lo real en el pensamiento tomista: como todos los actos y todas las perfecciones del ente son actualizadas por el *esse* (participado), que es el acto κατ' ἐξοχήν [por antonomasia], acto y siempre acto y solamente acto, aun si por participación, Dios, que es el *esse* (por esen-

[1] De Substantiis separatis, c. 10, adhuc: "Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior, et virtus eius ad plura se extendit. Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime commune est omnibus. Quaecumque enim superadduntur, contrahunt id quod prius inveniunt. Nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis: quanto autem aliquid est posterius, tanto reducatur ad inferioris causae virtutem. Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporibus materia et in immaterialibus substantiis quod proportionale est, sit proprius effectus primae virtutis universalis agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis. Et sic nullum agens post primum totam rem in esse producit, quasi producens ens simpliciter per se, et non per accidens, quod est creare".

cia) y por consiguiente la causa propia, directa e inmediata del *esse* participado, es causa propia, directa e inmediata de todos esos actos y de todas esas perfecciones. No se dirá nunca demasiado que el *esse* es verdaderamente el principio «mediador trascendental» que funda y exige la causalidad total intensiva de Dios respecto de la criatura"[1].

IV. Conclusión

Hicimos primero una consideración que podría decirse *estática* de la relación de las cosas con Dios, y mostramos que puede expresarse con la noción platónica de participación, asumida en la visión aristotélico-tomista del acto de ser. Y luego hemos llevado a cabo una consideración *dinámica*, mostrando la relación entre la causalidad divina y la creada. Esta consideración será completada en los dos capítulos restantes de esta primera parte, en que trataremos del obrar inmanente de la inteligencia y de la voluntad. Señalemos, por modo de conclusión, dos cosas: primero, cómo la noción de participación está necesariamente ligada a la de causalidad; segundo, la excelencia de la visión tomista.

1º Participación y causalidad

La noción de participación implica causalidad: "Si algo se encuentra en alguno *per participationem*, es necesario que sea causado en él por aquél al que le conviene *essentialiter*"[2]. Esto no es más que la expresión universal del principio de causalidad. Ahora bien, respecto de Dios hay un *doble orden de participación*, que podríamos denominar – siguiendo a Fabro – *predicamental* y *trascendental*:

- *Participación predicamental*. Los hombres, los osos y toda especie de cosas naturales individuales participan de las esencias o naturalezas universales, que pertenecen al predicamento substancia. Pero estas esencias universales sólo existen como tales en Dios, como las ideas existen *universaliter* en la mente del artífice; y las tiene *essentialiter*, porque son los modos como puede ser participada la esencia divina. De allí que Dios y sólo Dios sea la causa *per se* de las especies y formas de las cosas.

---

[1] Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, p. 405-406. El párrafo viene con un error de impresión, por lo que tuvimos que completarlo con la versión italiana: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 441.

[2] I, q. 44, a. 1: "Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne".

- *Participación trascendental*. Todas las cosas individuales y todas las especies de cosas participan de las perfecciones trascendentales de la entidad, unidad, verdad y bondad. Ahora bien, sólo Dios es el *Ens et Unum et Verum et Bonum essentialiter*, por lo que Dios y sólo Dios es causa del ente en cuanto tal, y por lo tanto, sólo Él es causa de la totalidad de lo que se da en lo creado.

Podemos decir también que Dios es causa de la esencia de las cosas en cuanto *Esencia infinita*, que incluye en su perfección a toda otra perfección; y que es causa del ser de las cosas en cuanto *Esse per essentiam*, por lo que el ser es su efecto propiísimo. La distinción real en lo creado entre *essentia* y *esse* se funda en esta distinción del doble orden de participación de Dios. Las múltiples esencias de las cosas creadas participan de la Esencia divina según las múltiples Ideas divinas que se dan en ella. Y el *esse* de las cosas creadas participa más o menos, según las esencias, del propio y único *Esse* divino, que es lo esencial de Dios y que no puede pertenecer *essentialiter* a ninguna criatura.

Además, así como decimos que Dios es causa del ser de las cosas según este doble orden, es también causa primera de la causalidad segunda de las cosas en los dos órdenes:

- Dios es la causa *per se* de las formas que sostiene la causalidad *per accidens* de las cosas, por la que hacen que tal forma se dé en tal materia.
- Dios es causa propia del *esse*, y por lo tanto *causa total* del ente creado, por lo que también es causa de todo causar creado; pues Dios da ser en las cosas tanto a lo que está en acto primero (ser) como a lo que está en acto segundo (acción).

Cuando Santo Tomás, en la *Suma*, comience a tratar de Dios Creador, después de haber considerado a Dios como Uno y Trino: "Después de la consideración de las divinas Personas, queda considerar la procesión de las criaturas a partir de Dios" [1], lo primero que se preguntará es: «Si es necesario que todo ente sea creado por Dios» [2], y la concisa respuesta nos ofrece el corazón de su doctrina:

---

[1] I, q. 44, prólogo.

[2] I, q. 44, a. 1. Cf. I, q. 61, a. 1: "Necesse est dicere et Angelos, et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse".

Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Es necesario decir que todo lo que es de cualquier modo, proviene de Dios. Pues si algo se encuentra en alguno *por participación*, es necesario que sea causado en él por aquél al que le conviene *esencialmente*, como el hierro se vuelve incandescente por lo candente. Ahora bien, se mostró más arriba, cuando se trataba de la divina simplicidad, que *Dios es el mismo ser subsistente por sí*. Y también se mostró que el ser subsistente no puede ser sino uno, como la blancura, si fuera subsistente, no podría ser sino una, puesto que las blancuras se multiplican según los que la reciben. Resulta, por lo tanto, que *todas las demás cosas distintas de Dios no son su ser, sino que participan del ser*. Es necesario, entonces, que todo lo que se diversifica según la diversa participación del ser, de modo que sean más perfectos o menos perfectos, que sea causado por un primer ente que es perfectísimo. De allí que Platón dijera que ante toda multitud sea necesario poner la unidad. Y Aristóteles dijo en el II de la *Metafísica*, que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero, es causa de todo ente y de todo verdadero, así como lo que es máximamente cálido es causa de toda calidez.

2º Excelencia de la visión tomista

Señalamos más arriba, al concluir la consideración de la relación entre el Ser divino y los seres creados, esto es, entre el Ente por esencia y los entes por participación, cómo la visión tomista se ubica como una

cima entre dos excesos o defecciones teológicas[1]. Lo mismo ocurre en la consideración de la causalidad divina y la causalidad creada. Las posiciones teológicas extremas son el ocasionalismo, por una parte, que pretende destacar tanto la intervención de la Causa primera que quita realidad a la causalidad segunda, y por otra parte, el exceso contrario en que se cae al querer defender la libertad del obrar humano, por el que se lo independiza de alguna manera del obrar divino.

Al mostrar que el acto de ser es el acto que actualiza todo lo que hay en los entes, y demostrar que Dios es el ser por esencia, cuyo efecto propiísimo es el *esse*, Santo Tomás ha podido señalar en su fundamento la absoluta dependencia de toda realidad creada respecto de la causalidad divina, lo que ya venía exigido por el dogma de la creación *ex nihilo*: Dios es *causa total* de todo lo que se da en lo creado porque es causa del *esse*. Pero en lugar de absorber la causalidad segunda de lo creado, como ocurre con el ocasionalismo, funda la realidad de esta misma causalidad, porque señala cómo la criatura participa por su forma de la Esencia divina, y participa por su *actus essendi* del Ser divino, y por lo mismo, funda su propio obrar, pues obra de acuerdo a la forma que tiene y al ser del que participa. Es verdad que, bien considerado, no se termina de explicar la causalidad creada sin la permanente intervención de la causalidad divina, pero no es una intervención que *suple* la causalidad creada, como lo quiere el ocasionalismo, sino que *funda* la causalidad creada, pues Dios no sólo interviene como sustentador de la acción creada – realmente la sustenta, pues es causa total, aun de la acción creada –, sino también y sobre todo interviene como Autor de la esencia y del ser de la criatura, por lo cual la criatura es verdadera causa segunda de sus efectos. Nada de esto podría quedar claro sin la distinción entre esencia y acto de ser.

Y por la otra parte, Santo Tomás sortea todos los intríngulis que se presentan al considerar la universalidad de la causalidad divina y la libertad de la causalidad humana al señalar que la causalidad creada es causa del *fieri*, mientras que la causalidad divina es causa del *esse*. No es éste el lugar para considerar este asunto en mayor detalle, y no viene tan al caso en la tarea que hemos emprendido, sólo señalemos que aquí está la solución. Hay como cierta perpendicularidad entre la causalidad divina y la causalidad creada (por lo tanto, el obrar humano libre):

- Porque la causalidad creada se da entre el antes y el después (antes y después temporal para el obrar natural, antes y después evi-

[1] Cf. «III. Conclusión: Inmanencia y trascendencia», p. 186.

terno para el obrar angélico), esto es, en la línea horizontal de lo sucesivo y temporal.

- La causalidad divina, en cambio, sostiene las formas, esencias y actos de ser como causa *per se* que conserva todo esto permanentemente en la existencia, como el sol la luz, esto es, en la línea vertical del eterno presente divino.

El obrar libre del hombre se juega entre el antes en que puede hacer libremente esto o lo otro, y el después en que hizo esto y no lo otro, y su elección se dio y ya nada la puede cambiar. La causalidad divina funda la libertad del momento anterior, dándole al hombre un modo de ser capaz de libertad, y sostiene en la existencia lo obrado posterior. El conflicto aparece cuando se lo pone a Dios en el transcurso del *fieri*, mientras que si se tiene en cuenta que Dios es causa del *esse* de cada uno de los momentos del obrar humano, no sólo desaparece el conflicto, sino que queda claro que sólo Dios puede fundar la causalidad libre, dándole al hombre un modo de ser espiritual. Esta explicación está dada en la concatenación de dos artículos de la *Suma*, uno que considera el aspecto intelectivo del asunto y otro el volitivo:

- *Si Dios tiene ciencia de los futuros contingentes*. "Dios conoce todos los contingentes [como lo hecho libremente] no sólo en cuanto están en sus causas [todavía no determinados *ad unum*], sino también en cuanto cada uno de ellos está en acto en sí mismo. Y si bien los contingentes se ponen en acto *successive*, Dios no conoce *successive* lo contingente. Porque su conocimiento es mensurado por la eternidad, así como también su ser, pues la eternidad, que existe toda a la vez, abarca todo el tiempo, como se dijo más arriba. De allí que todo lo que está en el tiempo, está presente a Dios *ab aeterno*, no sólo por la razón de tener las razones de las cosas presentes ante sí, como dicen algunos, sino porque su mirada se tiene *ab aeterno* sobre todas las cosas, en cuanto están en su presencialidad. De allí que sea manifiesto que los contingentes son conocidos por Dios infaliblemente, en cuanto están sometidos a la mirada divina según su presencialidad, y sin embargo son futuros contingentes comparados a sus causas"[1].
- *Si la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas queridas*. "La voluntad divina impone necesidad a algunas cosas, mas no a todas. Cuya razón quisieron algunos asignar por las causas medias, de manera que lo que [Dios] produce por causas necesarias es necesario, y lo que produce por causas contingentes es contingente.

[1] I, q. 14, a. 13.

Pero esto no está suficientemente dicho [1]. [...] Es mejor decir que esto ocurre por la eficacia de la divina voluntad. [...] Porque como la voluntad divina es eficacísima, no sólo se sigue que se haga lo que Dios quiere que se haga, sino que se haga del modo por el que Dios quiere que se haga. Quiere Dios que algunas cosas se hagan necesariamente, y otras contingentemente, para que haya orden en las cosas, para complemento del universo. Y por lo tanto, a ciertos efectos les proporcionó causas necesarias, que no pueden defeccionar, por las cuales sus efectos provienen por necesidad; y a otros [efectos] les proporcionó causas contingentes defectibles, por las cuales ocurren contingentemente. Por consiguiente, no es que los efectos queridos por Dios sucedan contingentemente porque sus causas próximas son contingentes, sino que porque Dios quiso que ellos se den contingentemente, les preparó causas contingentes" [2].

I. Dios Padre y la fecundidad del ser

I. EL PROBLEMA DE LA FECUNDIDAD DEL SER, 245.

II. EL SER DIVINO ES PRINCIPIO POR ESENCIA, 247.

III. DIOS PADRE, DE QUIEN TOMA NOMBRE TODA PATERNIDAD, 251.

I. El problema de la fecundidad del ser

La mayor admiración del físico frente a la naturaleza está en observar la fecundidad de lo real. Las leyes físicas le dan a pensar que el estado más simple y permanente de la realidad física, al que bien se puede creer que todo en cierto modo tiende, es lo que hoy se denomina un agujero negro. Como la fuerza primera que se sigue de la cualidad más universal de los cuerpos, la masa, es la gravedad, y ésta es capaz de superar toda otra fuerza, puede pensarse en un estado del universo corporal en el que toda materia estuviera concentrada en altísima densidad, reduciéndose

[1] Es la explicación fácil de la libertad: Esa desgracia ocurrió no porque Dios la haya querido, sino porque quiso hacernos libres y nos deja obrar en libertad. La razón de tantos hechos libres, esto es, contingentes, pues podrían haber sido de otro modo, está en la libertad que Dios nos dio. Dice Santo Tomás que esto no está suficientemente dicho, porque entonces la causa segunda se vuelve capaz de impedir a la Primera; y la distinción entre cosas necesarias y contingentes no estaría en Dios, sino en las causas segundas.

[2] I, q. 19, a. 8.

el cosmos entero a una bola oscura y fría, simple y homogénea, eterna y aburrida. Sin embargo, caliéntese este emplasto a altas energías, y la substancia fea se divide en partículas divertidas, que se diversifican, se combinan en átomos y moléculas, forman estrellas que engendran planetas, constituidos por substancias mucho más variadas y complejas. Basta darle movimiento para que pase por naturaleza todo esto.

No solamente. El biólogo a su vez observa que estas substancias minerales complejas se prestan de maravillas al Autor de la naturaleza para dar cuerpo a las substancias vivas. Y la vida en cierta manera engendra más vida, porque los vegetales purifican el aire, enriquecen las aguas, adornan la tierra, y permiten la vida de los animales. Y vegetales y animales piden a Dios el advenimiento del hombre, para que reine entre ellos. Después el antropólogo no se cansa de comprobar cómo el hombre quiere conocerlo todo, dominarlo todo, reunirse con todos y – si no se hubiera echado a perder con el pecado – referirlo todo a Dios. Y el teólogo cristiano termina enseñando que los hombres no se conformaron con ser simplemente humanos, y fueron elevados a participar de la misma naturaleza de Dios.

¿Por qué todo lo que existe no quiere quedarse quieto, y se pone en acción para engendrar más cosas, y cosas mejores? ¿Por qué parece que nunca se conforma con lo que es? La respuesta de un simple metafísico es que el mundo de lo generable y corruptible suple de esta manera la falta de permanencia de sus transitorias existencias y la falta de plenitud de sus deficientes esencias. Como un único individuo no permanece en la existencia, ni realiza plenamente todas las posibilidades de su esencia – pues un único perro, además de morirse pronto, es caniche o bull-dog, y no logra manifestar todo lo que puede dar la naturaleza perruna –, convenía la multiplicación de los individuos para subsanar ambas deficiencias. Los ángeles son ingenerables e incorruptibles y sólo existe uno por especie, sin sentir ninguna necesidad de engendrar nada. Y respecto a la multiplicación de las especies, son necesarias para el sostén de la naturaleza corporal, pues mal les iría a las vacas sin pasto y a los leones sin corderos. Y si Dios multiplicó también las naturalezas espirituales de los ángeles, fue para gloria de su ingenio creador.

Sin negar lo dicho, el metafísico *tomista* puede ir mucho más allá. Dios es el ser por esencia, y a lo creado no le queda otra que tener el ser por participación. Ahora bien, la universalidad de las criaturas no sólo tiene en Dios su primera causa eficiente, sino también su causa ejemplar y final. Por lo tanto, la diversidad específica y numérica de los seres creados tiende como a recomponer la plenitud y unidad que el ser tiene en Dios. Pues Dios precontiene, en la unidad de su esencia, la infinita va-

riedad de perfecciones de todas las criaturas actuales y posibles, de allí que las criaturas, que salen de Dios como en un proceso de difusión[1], vuelven a Él como por un proceso de integración. La universalidad de lo creado tiende, entonces, a diversificarse para manifestar la perfección de Dios; tiende a permanecer para manifestar la eternidad de Dios; y tiende a unificarse para manifestar la simplicidad de Dios, que es el Ser por esencia; las cosas procuran multiplicar las maneras de ser, sostenerse mutuamente en el ser, y unirse en una plenitud mayor de ser. Todos los entes, en cuanto son, y más cuanto más son, tienen un apetito ontológico por la diversidad, por la permanencia y por la unidad.

El sencillo físico, sin embargo, aun asombrado por la profundidad de las respuestas de los metafísicos, se queda con cierta sombra de insatisfacción. Porque ambas respuestas tienen un tinte negativo. La supuesta fecundidad de lo real que asombró al físico, no se explicaría tanto por lo que las cosas tienen de ser, sino por lo que les falta. Serían todas maneras de suplir las deficiencias que necesariamente tiene una criatura por el hecho de serlo. Pero entonces, argumenta el físico en uso de buena dialéctica (la ciencia de los ignorantes): Si así fuera, las cosas más fecundas tendrían que ser las más imperfectas, y no es eso lo que se ve en la naturaleza. Aun la visión sugerida de los ángeles, como entes estériles y ociosos, no le suena bien al físico piadoso, pues la fe (ciencia de los sencillos) le enseña que son activísimos a las órdenes de la Majestad suprema. Es más, y aquí llegamos al fondo del problema, si el ente sólo obra por suplir su deficiencia, ¿por qué Dios creó, si es el Ser por esencia? Y aquí la respuesta de los metafísicos no llena: Dios no tenía ninguna necesidad de crear, creó porque le dio la gana, en un acto de suprema libertad, en el cual no ganaba nada. ¿No ganaba nada – se queda pensando el físico – e iba en contra de su propia naturaleza? ¿Por qué, entonces, parece decir tanto de Dios que sea omnipotente? ¿En qué queda el principio metafísico «*bonum est diffusivum sui*», siendo Dios el bien por esencia? Aquí hay algo que falta.

II. El Ser divino es principio por esencia

Es verdad que la causalidad implica siempre cierta deficiencia, pero la implica por parte del efecto o término y no por parte de la causa o principio. Porque aun cuando el efecto no suponga necesariamente no-

[1] I, q. 75, a. 5 ad 1: "Primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, *virtualiter in se omnia praehabens*, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed *secundum diffusionem processionis ipsius*".

vedad y contingencia, pues Dios puede crear cosas necesarias y *ab aeterno*, siempre supone potencia pasiva y participación, como vimos al hacer la *resolutio* entre la esencia y el *esse*. Allí dijimos que «todo lo que tiene algo que no le pertenece por esencia, lo tiene por alguna causa; y lo tiene como acto al que está en potencia; y lo tiene por participación»[1]. La causa, en cambio, que supone potencia activa, es capaz de obrar en la medida en que está en acto, y cuanto más en acto, más activa. Los principios metafísicos relativos al *agere* lo ponen en una dependencia trascendental del *esse*. Cuando se dice «*agere sequitur esse*», no sólo se quiere decir que el modo de obrar sigue de hecho al modo de ser, pues nadie puede dar lo que no tiene, sino dice también que al ser le sigue necesariamente el obrar según su modo, pues observamos que las cosas no pueden quedarse quietas sin ponerse a su manera en acción: "Según que cada cosa es en acto y perfecta, en esta medida es principio activo de algo"[2]. En este sentido se entiende también que el bien es de por sí difusivo, «*bonum est diffusivum sui*»[3]. Es más, también se puede decir que «*omnis res est propter suam operationem*», toda cosa es por su operación como lo último y perfectivo suyo[4].

Ahora bien, cuando el metafísico eleva su pensamiento a Dios, estos principios parecen atenuarse. Porque si bien se entiende que Dios es necesariamente omnipotente[5], la creación no procede necesariamente de Él[6]. El *agere* se da también necesariamente en Dios, pues en Dios hay inteligencia y voluntad, pero se identifica con su *esse*, pues Dios es por esencia su propio entender y amar[7]. Y como el Ser en lo divino es simplicísimo e inmutable, pareciera no ser en sí mismo fecundo como se ve que es el ser en lo creado.

---

[1] Cf. «4º El Ente por esencia», p. 115.

[2] I, q. 25, a. 1: "Unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius".

[3] I, q. 5, a. 4 ad 2: "*Bonum* dicitur *diffusivum sui* esse, eo modo quo finis dicitur movere".

[4] I, q. 105, a. 5: "Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum *omnis res sit propter suam operationem*. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae".

[5] Cf. I, q. 25, a. 3.

[6] Cf. I, q. 19, a, 3; q. 25, a. 5.

[7] I, q. 14, a. 4: "Est necesse dicere quod *intelligere Dei est eius substantia*. [...] Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem". I, q. 19, a. 1: "In Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur. [...] Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. *Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle*".

Mas no, la pura razón metafísica podía esperar pero no podía descubrir la fecundidad intrínseca de lo divino, que Dios mismo nos reveló. Jesucristo nos ha revelado que en lo divino el Ser es también necesariamente principio de una fecundidad inmanente, por la que Dios procede de Dios: *"Ego enim ex Deo processi et veni, neque enim a me ipso veni sed ille me misit"*[1]. "En las cosas divinas, la sagrada Escritura usa nombres que significan procesión. [...] Ahora bien, como toda procesión se da según alguna acción, así como según la acción que tiende en una materia exterior se da una procesión *ad extra*, así según la acción que permanece en el mismo agente se considera cierta procesión *ad intra*. Y esto se evidencia máxime en el intelecto, cuya acción, esto es, el entender, permanece en el inteligente. Por lo tanto, en todo el que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la facultad intelectiva y procede de lo que conoce (*ex eius notitia*). [...] Como Dios está por sobre todas las cosas, lo que se dice en Dios [debe entenderse] según semejanza con las supremas criaturas, que son las substancias intelectuales. [La *processio* divina debe tomarse entonces] según la emanación inteligible, esto es, la del verbo inteligible a partir del que lo dice, que le es inmanente"[2]. "En lo divino hay dos procesiones, esto es, la procesión del verbo y cierta otra. [...] Además de la procesión del verbo, se pone otra procesión en lo divino, que es la procesión del amor"[3]. Estas dos procesiones son tan necesarias en lo divino como necesariamente Dios es inteligente y amante. Por lo tanto, el Ser divino es principio por su misma esencia, principio del Verbo divino y principio del Amor personal, al que llamamos Espíritu Santo.

La fecundidad del Ser divino va más allá de todo lo que el metafísico podía llegar a sospechar. Dios, el océano infinito del ser, se vuelca sobre Sí mismo engendrando a Dios, en distinción de personas pero unidad de esencia y substancia, y vuelve a volcarse en espiración de amor. Éstas sí son procesiones necesarias, eternas, infinitas, por las que de la plenitud del ser brota la plenitud del ser y vuelve a brotar. La razón no podía sospechar que esto pudiera darse en Dios, y sin embargo la observación del ser en lo creado clamaba por que algo así se diera en lo divino.

Las procesiones divinas no deben decirse causales, porque – como dijimos – la causalidad supone imperfección por parte del efecto, y en

---

[1] Jn 8, 42: "Porque yo he salido (*processi*) y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado". Una cosa es la salida o «procesión» eterna de Dios, y otra la venida o «misión» temporal.

[2] I, q. 27, a. 1.

[3] I, q. 27, a. 3.

las procesiones divinas procede Dios de Dios, que no tiene defecto y no es de ninguna manera causado [1]. Pero esta fecundidad intrínseca del Ser divino es evidentemente causa y fundamento de la fecundidad intrínseca de todo ser creado. "Es muy sintomático para el análisis de la primera derivación del ser que hacemos – observa el P. Cornelio Fabro –, que Santo Tomás, particularmente en sus obras de juventud, ha puesto en relación la derivación de la diversidad de las criaturas con la derivación de identidad de las Personas divinas, y que ha indicado esta última como causa de la primera" [2]. Comentando el versículo: «*Ego sapientia effudi flumina: ego quasi trames aquae immensae defluo: ego quasi fluvii dioryx, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Dixi: rigabo hortum meum plantationum, et rigabo prati mei fructum*» [3], dice Santo Tomás: "Rectamente se dice en la persona del Hijo: «Yo fluyo como canal de aguas inmensas»; en lo que se nota el orden y el modo de la creación:

- El orden, porque así como el canal deriva del río, así el proceso temporal de las criaturas [deriva] del eterno proceso de las Personas. De allí que se diga en el Salmo 148, 5: «*Dixit, et facta sunt*», esto es: Engendró el Verbo [*dixit*], en el que estaba que [las cosas] se hicieran, según San Agustín. Porque siempre lo primero, es causa de las cosas que son posteriores, según el Filósofo; de allí que el primer proceso es causa y razón de toda procesión consiguiente.
- El modo, por su parte, se señala en cuanto a dos cosas: por parte del que crea, quien como todo lo llena, a nadie se somete, lo que se señala cuando se dice «inmensas». Y también por parte de la criatura, porque así como el canal procede fuera del cauce del río, así la criatura procede de Dios fuera de la unidad de la esencia, en la cual se contienen las Personas como en el cauce del río" [4].

---

[1] Cf. I, q. 33, a. 1 ad 1.

[2] Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, p. 477. De aquí tomamos las citas que siguen.

[3] Eccli 24, 40: "Yo soy la Sabiduría que hice brotar los ríos, fluyo como sendero de aguas inmensas, como canal de un río y como acueducto salí del Paraíso. Dije: regaré las plantas de mi jardín y abrevaré los frutos de mi huerto". El texto de Santo Tomás es levemente distinto al de la Vulgata actual.

[4] In Sent. Prologus: "Recte ergo dicitur ex persona Filii: «Ego quasi trames aquae immensae defluo»; in quo notatur et ordo creationis et modus. Ordo, quia *sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum*: unde in Psalmo 148, 5, dicitur: «Dixit, et facta sunt». Verbum genuit, in quo erat ut fierent, secundum Augustinum. Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum Philosophum; unde *primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis*. Modus autem signatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis,

Y dice también Santo Tomás más adelante: "La procesión de las personas en la unidad de la esencia es causa de la procesión de las criaturas en la diversidad de las esencias" [1].

III. Dios Padre, de quien toma nombre toda paternidad

Las acciones supremas en lo creado son las de la inteligencia y el amor en las substancias intelectuales, pero lo que en ellas se produce, el concepto o verbo mental y el amor procedente, no son realidades substanciales sino entidades segundas de orden accidental. Por eso podemos decir, aunque reduciéndonos al orden físico, que la máxima producción es la paternidad, por la que un hombre, en su madurez corporal y espiritual, engendra otro hombre, al que no sólo le da el ser substancial, como el oso al osito, sino que le transmite también y principalmente el ser espiritual de las virtudes humanas. Recién entonces termina la tarea de la paternidad.

En los ángeles hay cierta manera de paternidad, como lo da a entender San Rafael al hablar con Tobías padre: "Yo soy Azarías, hijo del gran Ananías, uno de tus hermanos" (Tobías 5, 13). Pero ésta se da según la iluminación angélica de los ángeles superiores a los inferiores, sin producción substancial.

Ahora bien, como dice San Pablo, toda paternidad toma nombre de la Paternidad intrínseca del ser divino, por la que Dios Padre engendra a Dios Hijo: "*Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur*" (Efe 3, 14-15). En lo divino, la producción del Verbo que se sigue de la acción de entender, es verdadera generación, que no podría pertenecer a un orden segundo ni accidental, porque todo lo que se da en Dios es Dios [2]. De allí que la producción del Verbo divino sea verdaderísima paternidad, y que el nombre propio de la primera Persona divina sea el de Padre [3]. Y por ser el Padre primer principio en lo divino, pues el Padre es principio del

---

qui cum omnia impleat, nulli tamen se commetitur; quod notatur in hoc quod dicitur, «immensae». Item ex parte creaturae: quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur".

[1] In I Sent. d. 2, divisio textus: "Exitus personarum in unitate essentiae est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate".

[2] I, q. 27, a. 2. Cf. I, 27, a. 4 ad 1: "Quidquid est in divinis, est unum cum divina natura".

[3] I, q. 33, a. 2.

Hijo, y el Padre y el Hijo son único principio de la Espíritu Santo, también recibe como propio el nombre de Principio [1].

Dios también se dice Padre por ser nuestro Creador, tal como nos dirigimos a Él en la oración que Jesucristo nos enseñó: «Padre nuestro, que estás en los cielos». Pero como la creación es una procesión *ad extra* y no *ad intra* de lo divino, no tiene como principio a una Persona en particular, sino a la Esencia divina misma, común a las tres Personas. Por eso el nombre de Padre puede tomarse en lo divino *personaliter*, en cuanto atribuido a la persona del Padre, o *essentialiter*, en cuanto atribuido a toda la Trinidad Santísima. Ahora bien, es claro que el nombre de Padre se dice *per prius* según que se toma *personaliter*, y sólo por cierta derivación se dice *essentialiter*. Porque sólo la generación eterna del Verbo es una perfecta paternidad, que implica perfecta semejanza de naturaleza entre lo engendrado y el que engendra, mientras que en la creación nunca se guarda perfecta semejanza entre lo creado y el Creador [2]. De allí que, así como dijimos que todas las procesiones creadas, que implican causalidad, tienen de alguna manera principio en las procesiones divinas, que no la implican, así también, precisando un poco más, hay que decir que toda producción causal tiene como principio la Paternidad personal. De allí también que, aunque la creación sea propia de Dios Trino, se le apropie en especial al Padre: «Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra». Y por eso podemos entrever que la fecundidad que el metafísico observa en todo ser en cuanto es, tiene principio y fundamento en la divina fecundidad de Dios Padre.

J. La evolución de la doctrina de Santo Tomás

I. SANTO TOMÁS FUE TOMISTA DESDE EL PRIMER COMIENZO, 253.

II. EL *DE HEBDOMADIBUS* DE BOECIO, 254.

---

[1] I, q. 33, a. 1. El Hijo es principio, pero es principio (del Espíritu Santo) con principio (en el Padre), por lo que no es principio primero. Por supuesto téngase en cuenta que, "si bien este nombre *principium*, en cuanto a aquello de lo cual se impone para significar, se ve que está tomado de *prioridad*, sin embargo, [en lo divino] no significa *prioridad*, sino [sólo] *origen*" (ibid. ad 3).

[2] I, q. 33, a. 3.

III. LA ÉPOCA AVICENIANA, 272. — 1º El *De ente et essentia*, 274. — 2º El comentario a las *Sentencias*, 281. — 3º La cuestión disputada *De Veritate*, 285.

No se puede considerar la obra de un autor sin tener en cuenta el orden cronológico de sus escritos, porque el pensamiento discursivo del hombre progresa o regresa, y tarde o nunca llega a establecerse en una plenitud. El pensamiento de Santo Tomás parece más angélico que humano, porque desde los escritos de su más primera juventud manifiesta una madurez que pasa de lo extraordinario a lo maravilloso. Pero no dejó de madurar en varios puntos, y sobre todo en las doctrinas más fundamentales y más suyas, como no podía ser de otro modo. Por eso, puesto que allí está nuestra atención, nos interesará a lo largo de nuestra obra señalar los cambios que puedan detectarse en los asuntos que vayamos considerando.

Aquí y ahora, terminando este primer capítulo, el único punto de doctrina que nos interesa considerar es la distinción entre esencia y acto de ser. Y lo único que diremos es que, si bien Santo Tomás la sostiene desde sus primeros escritos, tuvo una primera época que se puede llamar *aviceniana*, en que todavía no alcanza la plena madurez. Es importante señalarlo, porque muchos tomistas no lo tuvieron en cuenta y no supieron seguir los progresos del pensamiento de Santo Tomás. Aunque no haremos más que señalarlo, porque basta eso para nuestro propósito.

I. Santo Tomás fue tomista desde el primer comienzo

Santo Tomás concibió la distinción entre esencia y *esse* muy desde el comienzo de su reflexión teológica. Una mente metafísica como la suya, abocada al misterio de Dios desde el despertar de su razón, que sabe por la fe que el nombre de Dios es «El que es», que fue formada desde sus primeros años en el aristotelismo neoplatonizado que se enseñaba entonces, y que él aprendió con los dominicos de la Universidad de Nápoles, tiene que haber sido llevada muy desde el principio a entender la doctrina de la participación del ser en términos de potencia y acto. En sus más primeros escritos ya está claramente formulada esta distinción.

Se nota que para él es una evidencia imposible de negar, como lo es para nosotros una vez que nos la explica, porque todos los problemas de la metafísica y de la teología cierran en torno de ella. Y debe haberle resultado difícil que los demás no lo entiendan. Por eso, en el mundo de las Escuelas católicas donde había una sana desconfianza ante las ideas

nuevas y todo debía apoyarse en autoridades antiguas, el joven dominico tiene que haber estado buscando, entre teólogos y filósofos tradicionales, quiénes decían lo mismo, convencido seguramente que no era el primero en haber visto algo tan evidente y fundamental. Y encontró dos autoridades que parecían apoyarlo, entre los católicos Boecio y entre los paganos Avicena.

Alguno podría pensar que las cosas hayan sido al revés, y que Santo Tomás haya llegado a la distinción entre esencia y acto de ser leyendo a Boecio y Avicena. Pero no cabe el esquema, porque la distinción no está ni en Boecio ni en Avicena: miles los habían estudiado y nadie los había entendido así. A Boecio y Avicena, en el mejor de los casos, los podríamos contar entre los tomistas fast-food, cuyos argumentos no alcanzan más que para fundar una distinción de razón entre esencia y existencia. Santo Tomás los interpreta desde arriba y eleva esas aguas hasta su molino. Hace interpretaciones generosas, pero no mentirosas, porque señala el verdadero y propio fundamento real de dichas distinciones de razón. Y necesitaba esos respaldos a su posición.

II. El De Hebdomadibus de Boecio

Bien se dice que Boecio (480-524) fue «el último de los romanos y el primero de los escolásticos», porque tuvo un influjo tan grande en el desarrollo del pensamiento medieval que sólo es superado por San Agustín[1]. Fue más un lógico que un filósofo y teólogo. Su obra principal y de mayor influencia fue la traducción y comentario del *Organon* de Aristóteles, junto con la *Isagoge* de Porfirio. "Esta actividad dará a su fisonomía especulativa un carácter inconfundible; en él la posición, discusión y solución de los problemas es siempre vista a través del prisma límpido de la lógica: de allí la severa estructura de sus tratados originales, que fueron modelos de método para los doctores escolásticos"[2]. Desde el punto de vista filosófico, Boecio sigue el neoplatonismo tanto cuanto puede seguirlo un cristiano, esto es, busca hacer una síntesis del platonismo y aristotelismo en clave cristiana.

Santo Tomás lo cita innumerables veces y hace un prolijo comentario de dos de sus obras, uno extenso sobre el *De Trinitate* y otro breve sobre

---

[1] Cf. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3ª edición, Società Editrice Internazionale, Torino 1963, «La nozione di Partecipazione secondo Boezio», p. 98-107. Para el punto nos apoyamos en este comentario de Fabro.

[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, p. 99.

el *De Hebdomadibus*. Ambas exposiciones son obra temprana del Santo Doctor, probablemente hacia los años 1257-1258, es decir, en la misma época en que escribe la cuestión disputada *De Veritate*. Santo Tomás encuentra el paso favorable a su distinción en el *De Hebdomadibus* (*De los septenarios*) título con el que se conoce esta obra entre los escolásticos, como si fuera un escrito en series septenarias, imitando las *Enneadas* o *Novenarios* de Plotino (seis tratados de nueve libros cada uno).

"El opúsculo [de Boecio] recuerda las «*Enneadas*» de Plotino no sólo en el título, sino que está todo dedicado a la solución de un problema típicamente neoplatónico: cuál sea la naturaleza de la bondad que corresponde a los seres creados. Se dice que todas las substancias creadas son buenas de modo intrínseco; ahora bien, no pueden decirse buenas sino *por participación* o *por esencia*; mas no pueden decirse buenas por participación, porque entonces no serían buenas en sí, esto es, por el carácter de su ser, «*in eo quod sunt*». ¿Acaso se dirán buenas por esencia? Tampoco, pues de esta manera el ser se identificaría con el bien. La discusión de la cuestión es preparada por una concisa introducción donde se proponen algunos principios, evidentes por sí, «*propositiones per se notae*», que permitirán resolver la cuestión; más que la solución que Boecio da de la cuestión, lo que interesa son estas proposiciones introductorias, de las que ya se ha hecho mención en la Introducción. En ellas, en efecto, se trata de mostrar la naturaleza de la relación entre el concreto y el abstracto: entre el *id quod est* y el *esse*. En buen aristotélico, Boecio observa que sólo el concreto, el *id quod est*, existe: mientras que el abstracto, el *esse*, solo todavía no existe, y que sólo el concreto, que existe de hecho, puede enriquecerse de otras determinaciones. De esta manera, el concreto viene a tener una relación tanto al *ipsum esse*, cuanto a las ulteriores perfecciones que pueden sobreañadirse, relaciones que Boecio expresa con el término platónico de «*participación*», en una serie de proposiciones lapidarias"[1].

1. *Diversum est esse, et id quod est; ipsum enim esse nondum est. At vero id quod est, accepta essendi forma, est atque consistit.*	Es diverso el «ser» y «lo que es»; pues el mismo «ser» aun no es, mientras que «lo que es», al recibir la forma de ser, es y subsiste.
2. *Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat. Fit enim parti-*	«Lo que es» puede participar de algo; pero el mismo «ser» de ninguna manera participa de algo.

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, p. 99-100.

cipatio cum aliquid iam est. Est autem aliquid, cum esse susceperit.

Pues la participación se da cuando algo ya es. Y algo es cuando recibe el ser.

3. Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum esse, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

«Lo que es» puede tener algo además del mismo «ser»; mientras que el «ser» no tiene nada agregado fuera de él mismo.

4. Diversum est tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia significatur[1].

Es [también] diverso el sólo ser algo, y el ser algo en «lo que es»: pues allí significa accidente y aquí substancia.

5. Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit; ac per hoc, id quod est, participat eo quod est esse, ut sit; est vero ut participet alio quolibet.

Todo lo que es, participa de lo que es el ser para que sea; mientras que participa de lo demás para que sea algo; por lo tanto, «lo que es» participa de lo que es el «ser» para que sea, mientras que [ya] es para que participe de cualquier otra cosa.

[6. Omne simplex esse suum, et id quod est unum habet.][2]

Todo lo simple tiene su «ser» y «lo que es» [como algo] uno [e idéntico].

7. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet[3].

En todo compuesto uno es el «ser» y otro «lo que es». Todo simple tiene su «ser» y «lo que es» como algo uno.

«Lo que es» es el supósito concreto, substancia primera, del que todo se predica, empezando por el ser. El «ser» es la primera predicación universal, perfección abstracta, como el «uno» (esencial) y lo «blanco» (accidental). Para que el supósito exista, tiene que participar del «ser», esto es, recibir la *forma essendi*. Una vez que el supósito existe, puede participar de otras perfecciones, por ejemplo de lo blanco; pues no podría ser blanco si antes no existe. En cambio las esencias universales no son sino lo que son, no participan de nada: ni el ser ni lo blanco, pues lo

[1] Así la Migne; el texto de Fabro trae un error y se hace incomprensible.
[2] Esta proposición, que luego se repite, viene en el texto de Migne que cita Fabro, pero no está en el texto que utiliza Santo Tomás.
[3] Manlii Severini Boëthii, *Opera Omnia*, P. L. 64, 1311 BC.

blanco considerado en abstracto, la blancura, no puede recibir ninguna determinación, no es ni más ni menos intensa, ni fría o caliente, ni suave o áspera, como sí lo puede ser cuando está recibida en el supósito blanco. Así también pasa con el ser o *forma essendi*, sólo es, y no puede decirse que sea vaca o perro, blanco o negro. Todo esto puede decirse de «lo que es» una vez que ha recibido el «ser». Es evidente, entonces, que *diversum est «esse» et «id quod est»*. Pero hay que reconocer que esto vale solo en los compuestos: «En todo compuesto una cosa es el ser [el abstracto o universal participado], y otra lo mismo que es [el concreto o supósito participante]». Porque si existe algo simple, como sabemos que es Dios, en ello no se distinguirá el ser de lo que es, como no se distinguiría en la blancura si existiera como algo simple separado.

Es el problema metafísico de los universales, que arranca de un planteo lógico, y con el que van a lidiar todos los escolásticos: cómo existen en Dios, en sí, en los supósitos concretos y en la mente que los conoce. Pero planteado aquí para el primer universal, que es el *esse*. Para Boecio, que conoce a Aristóteles, el supósito individual está ligado a la materia prima, que es principio de individuación, y el ser le viene por la forma substancial o *forma essendi*, pues a ella hay que atribuir toda determinación. Pero Boecio también conoce a Platón, y sabe que toda forma recibida, *accepta*, participa de manera deficiente de la forma separada o *per se*. Y como Boecio conoce además la Revelación, sabe que las formas separadas no existen fuera de Dios.

Evidentemente, no tiene en mente la distinción tomista entre esencia y *esse*: "Las investigaciones críticas recientes, conducidas ya por defensores, ya por adversarios de la distinción real, llegarán al resultado concorde que la interpretación más correcta de los textos boecianos no sugiere, *al menos directamente*, una distinción real entre esencia y existencia, ya que ésta está completamente ausente en ellos. «Nos parece entonces cierto – concluía el P. Roland-Gosselin – que Boecio no habla jamás de la existencia como distinta de la esencia», la identidad que Boecio pone en Dios es la identidad de la substancia y la forma divina, la distinción que establece en la criatura, es una distinción entre la substancia primera y la substancia segunda"[1].

Pero ciertamente el problema planteado por Boecio en términos tan adecuados no termina de resolverse sin la distinción tomista: "Santo Tomás, en el Comentario juvenil que hizo al *De Hebdomadibus* (a. 1257-1258?), tomó los términos en su significado metafísico, y partien-

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, p. 102.

do de la noción de participación elaboró sobre estas abstrusas proposiciones los principios cardinales de su metafísica, llegando a la conclusión última de la distinción real entre esencia y existencia en la criatura, que el mismo Santo Tomás gusta enunciar con los términos de Boecio, como distinción entre *quod est et esse* (cfr. In I Sent. d. 8, q. 5, a. 1; S.T. I, q. 50, a. 2 ad 3; Quodl. II, q. 2, a. 3; Quodl. III, q. 8, a. 20)"[1].

Expositio S. Thomae in Boetii de Hebdomadibus, lectio II[2]

19. Supra Boetius dixerat, hoc ordine se processurum ut prius praemitteret quosdam terminos et regulas, ex quibus ad ulteriora procederet; et ideo secundum ordinem praetaxatum, primo incipit praemittere quasdam regulas, sive conceptiones quasdam sapientum. Secundo ex illis incipit argumentari, ibi, «Quaestio vero huiusmodi est» [lectio III].

Boecio había dicho más arriba que procedería según este orden: que primero propondría ciertos términos y reglas, por las cuales procedería a lo ulterior; de allí que, según el orden prefijado, primero comienza a proponer ciertas reglas o ciertas proposiciones de los sabios. Segundo, comienza a argumentar a partir de aquellas, allí [donde dice]: «El problema es el siguiente».

20. Sicut ante dictum est, illae propositiones sunt maxime notae quae utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum. Et ideo ponit hic Boetius primo quasdam conceptiones pertinentes ad ens. Secundo quasdam pertinentes ad unum, ex quo sumitur ratio simplicis et compositi, ibi, «Omni composito etc.» [n. 7]. Tertio ponit quasdam conceptiones pertinentes ad bo-

Como se dijo antes, las proposiciones máximamente evidentes son aquellas que usan términos que todos entienden. Ahora bien, las cosas que caen en todo intelecto son las máximamente comunes, como ente, uno y bueno. Por lo tanto, Boecio pone aquí *primero* ciertas proposiciones que pertenecen al ente. *Segundo*, unas pertenecientes a lo uno, de lo que se toma la razón de simple y compuesto, allí: «En todo compuesto, etc.». *Tercero*, pone ciertas proposicio-

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, p. 100.

[2] El numerado y división de párrafos que seguimos es la de la edición de Marietti, *Opuscula Theologica*, vol. II: *De re spirituali*.

num, ibi, «Omnis diversitas discors»[1].

nes pertenecientes al bien, allí: «Toda diversidad produce discordia».

21. Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et indeterminatum: quod quidem dupliciter determinatur; uno modo ex parte subiecti, quod esse habet; alio modo ex parte praedicati, utpote cum dicimus de homine, vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum. Primo ergo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem esse ad id quod est. Secundo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid, ibi, «Diversum est tamen» [n. 4][2].

Acerca del ente, pues, se considera al mismo ser como algo común e indeterminado, lo que es determinado de dos maneras: de un modo, por parte del sujeto, que tiene el ser; de otro modo, por parte del predicado, como cuando decimos del hombre o de cualquier otra cosa, no que simplemente sea, sino que sea algo, esto es, blanco o negro. Por lo tanto, primero pone las proposiciones que se toman según la comparación del ser a lo que es. Segundo, pone las proposiciones que se toman según la comparación de lo que es simplemente ser, a lo que es ser algo, allí: «Es diverso, empero».

Circa primum duo facit. Primo ponit differentiam eius quod est esse, ad id quod est. Secundo manifestat huiusmodi differentiam, ibi, «Ipsum enim esse nondum est» [n. 1].

Acerca de lo primero hace dos csas: *Primero* pone la diferencia de lo que es ser a lo que es. *Segundo*, manifiesta dicha diferencia, allí: «Pues el mismo ser aún no es».

22. Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud

Dice por tanto, primero, que es diverso el «ser» y «lo que es». Esta diversidad ciertamente no debe referirse aquí a las cosas, de las que todavía no habla, sino a las mismas razones o intenciones. Pues algo significamos cuando decimos «ser», y algo distinto cuando decimos «lo que es»; como también algo significamos cuando

[1] No citamos esta última proposición porque no hace a lo que nos interesa.
[2] El texto de Migne trae «*Diversum est tantum*».

per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album.

decimos «correr» y algo distinto cuando decimos «lo que corre». Pues correr y ser se significan en abstracto, como blancura, mientras que lo que es, es decir, el ente, y lo que corre, se significan como en concreto, como blanco.

23. *Deinde cum dicit, «Ipsum enim esse», manifestat praedictam diversitatem tribus modis: quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: «Ipsum esse nondum est», quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed «Id quod est, accepta essendi forma», scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, «est, atque consistit», idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid, ut postea dicetur.*

Luego cuando dice: «Pues el mismo ser », manifiesta dicha diversidad de tres modos. El primero de los cuales consiste en que el mismo ser no se significa como el mismo sujeto del ser, como tampoco correr se significa como el sujeto de la carrera; de allí que, así como no podemos decir que el mismo correr corra, tampoco podemos decir que el mismo ser sea; sino que así como lo mismo que es se significa como sujeto del ser, así lo que corre se significa como sujeto del correr; y por lo tanto, así como podemos decir de lo que corre, o corredor, que corre, en cuanto subyace a la carrera y participa de la misma; así podemos decir que el ente, o lo que es, sea, en cuanto participa del acto de ser; y esto es lo que dice: «El mismo ser aún no es», porque no se le atribuye el ser como sujeto del ser; pero «Lo que es, al recibir la forma de ser», es decir, recibiendo el mismo acto de ser, «es y subsiste», es decir, subsiste en sí mismo. Pues el ente no se dice propiamente y por sí, sino de la substancia, de la que es el subsistir. Los accidentes no se dicen entes como si ellos mismos sean, sino en cuanto algo está bajo ellos, como luego se dirá.

Estamos en una consideración de orden más bien lógico, sin referirnos todavía a las cosas, sino a las razones o intenciones. La razón de ser que aquí se tiene en cuenta es el *esse commune*, indeterminado. Es interesante lo que señala Santo Tomás (n. 21), que el *esse commune* puede ser determinado de dos maneras, por lo que está cómo por debajo y anterior: los diversos sujetos substanciales de los que se puede predicar, *id quod est*, pues el ser común puede determinarse a ser hombre o caballo; y por lo que está como por encima y posterior: los diversos predicados accidentales que puede recibir, como el ser hombre puede luego ser blanco o negro. Hasta aquí Boecio se siente perfectamente comprendido por el joven teólogo dominico, que lo explica en el mismo lenguaje que Boecio habría usado. Pero en lo que sigue, el novel Doctor alza vuelo propio.

24. Secundam differentiam ponit ibi, «Quod est, participare» [n. 2], quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole.

Pone la segunda diferencia allí: «Lo que es puede participar», diferencia que se toma según la razón de participación. Participar es como tomar parte; de allí que cuando algo recibe particularmente lo que pertenece a otro universalmente, se dice que participa de él; como se dice que el hombre participa del animal, porque no tiene la razón de animal según toda su generalidad; y por la misma razón Sócrates participa de hombre; de manera semejante, el sujeto también participa del accidente, y la materia de la forma, porque la forma substancial o accidental, que por su misma razón es común, es determinada a éste o aquél sujeto; e igualmente se dice que el efecto participa de su causa, principalmente cuando no es adecuado a la virtud de su causa; por ejemplo si dijéramos que el aire participa de la luz del sol, porque no la recibe en aquella claridad que tiene en el sol.

Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile

Si se deja de lado este tercer modo de participar, es imposible que el

est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum.

mismo ser participe de algo según los dos primeros modos. Pues no puede participar de algo al modo como la materia o el sujeto participa de la forma o del accidente, porque — como se dijo — el mismo ser se significa como algo abstracto. Igualmente, tampoco puede participar de algo al modo como lo particular participa de lo universal, pues si bien así aun los que se dicen en abstracto pueden participar de algo, como la blancura del color, el mismo ser es comunísimo: de allí que él mismo es ciertamente participado en los demás, mas no participa de ningún otro. Pero «lo que es», es decir, el ente, aunque sea comunísimo, se dice en concreto; y por lo tanto participa del mismo ser, no al modo como lo más común es participado por lo menos común, sino que participa del mismo ser al modo como el concreto participa del abstracto.

Hoc est ergo quod dicit, quod «Id quod est», scilicet ens, «participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo»: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod «ipsum esse nondum est». Manifestum est enim quod id quod [non][1] est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum

Esto es, por tanto, lo que dice, que «lo que es», es decir, el ente, «puede participar de algo; pero el mismo ser de ninguna manera participa de algo», y lo prueba por aquello que se dijo más arriba, esto es, que «el mismo ser aún no es». Porque es evidente que lo que no es, no puede participar de nada, de donde se sigue que la participación le convenga a algo cuando ya es. Pero algo es por cuanto recibe el mismo ser, como se dijo.

[1] Nos parece que tiene que haber una omisión en el texto, porque sin agregar este «non», no vemos manera de entenderlo.

est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare.

Por lo que resulta que lo que es puede participar de algo, pero el mismo ser no puede participar de otro.

Boecio trae de Platón la noción de participación. Santo Tomás la explica con sencillez: «*participare est quasi partem capere*». Pero señala tres modos de participación, según causalidad formal, material y eficiente, división pertinente porque la participación, dijimos, siempre implica causalidad:

- Según *causalidad formal*, como lo particular participa de lo universal, hombre de animal.
- Según *causalidad material*, como la materia participa de la forma y el sujeto del accidente.
- Según *causalidad eficiente*, como el efecto de la causa análoga.

El primer modo supone una distinción de razón con fundamento real, y los dos siguientes modos dan el fundamento real del primero. Es muy interesante lo que señala Santo Tomás. Las formas puras, significadas por los nombres abstractos, no pueden participar de nada por el segundo modo, porque en cuanto tales son acto puro sin potencia a nada. Pero pueden participar del primer modo, como la blancura de la razón de color, y ésta de la razón de cualidad, porque la blancura es una especie de color, y el color una especie de cualidad. Aún la cualidad se puede decir que participa del ser, porque es un modo determinado de ser: «*Id quod est determinativum substantiae secundum esse accidentale*». Y aquí es donde nuestro Doctor abre el cofre del tesoro: lo que no puede participar de ninguno de esos dos modos es el *esse commune*, el ser en abstracto considerado en cuanto tal, como en acto puro. No puede participar del segundo modo porque es abstracto, y no puede participar del primero porque es *maxime* universal, *communissimum*. Lo que participa del abstracto *esse* es el concreto *ens*, que justamente se define como un sujeto que es: *id quod est*. Por supuesto que el concreto *ens* participa del *esse* según sus modos, que son los predicamentos o categorías. ¿Y del tercer modo qué se puede decir? De ese modo sí que participa el *esse commune*, porque el acto de ser participado por los diversos sujetos que son, existen por participación del *Esse per se subsistens*, en el que no se distingue concreto de abstracto, el *Ens* del *Esse*.

¿Por qué decimos que se abre el tesoro? Porque aquí Santo Tomás se eleva a lo que se nos ocurrió llamar *universalización metafísica*: considerar el *esse* como máxima perfección. Y el platonismo de Boecio le

est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum.

mismo ser participe de algo según los dos primeros modos. Pues no puede participar de algo al modo como la materia o el sujeto participa de la forma o del accidente, porque – como se dijo – el mismo ser se significa como algo abstracto. Igualmente, tampoco puede participar de algo al modo como lo particular participa de lo universal, pues si bien así aun los que se dicen en abstracto pueden participar de algo, como la blancura del color, el mismo ser es comunísimo: de allí que él mismo es ciertamente participado en los demás, mas no participa de ningún otro. Pero «lo que es», es decir, el ente, aunque sea comunísimo, se dice en concreto; y por lo tanto participa del mismo ser, no al modo como lo más común es participado por lo menos común, sino que participa del mismo ser al modo como el concreto participa del abstracto.

Hoc est ergo quod dicit, quod «Id quod est», scilicet ens, «participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo»: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod «ipsum esse nondum est». Manifestum est enim quod id quod [non][1] est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum

Esto es, por tanto, lo que dice, que «lo que es», es decir, el ente, «puede participar de algo; pero el mismo ser de ninguna manera participa de algo», y lo prueba por aquello que se dijo más arriba, esto es, que «el mismo ser aún no es». Porque es evidente que lo que no es, no puede participar de nada, de donde se sigue que la participación le convenga a algo cuando ya es. Pero algo es por cuanto recibe el mismo ser, como se dijo.

[1] Nos parece que tiene que haber una omisión en el texto, porque sin agregar este «non», no vemos manera de entenderlo.

est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare.

Por lo que resulta que lo que es puede participar de algo, pero el mismo ser no puede participar de otro.

Boecio trae de Platón la noción de participación. Santo Tomás la explica con sencillez: «*participare est quasi partem capere*». Pero señala tres modos de participación, según causalidad formal, material y eficiente, división pertinente porque la participación, dijimos, siempre implica causalidad:

- Según *causalidad formal*, como lo particular participa de lo universal, hombre de animal.
- Según *causalidad material*, como la materia participa de la forma y el sujeto del accidente.
- Según *causalidad eficiente*, como el efecto de la causa análoga.

El primer modo supone una distinción de razón con fundamento real, y los dos siguientes modos dan el fundamento real del primero. Es muy interesante lo que señala Santo Tomás. Las formas puras, significadas por los nombres abstractos, no pueden participar de nada por el segundo modo, porque en cuanto tales son acto puro sin potencia a nada. Pero pueden participar del primer modo, como la blancura de la razón de color, y ésta de la razón de cualidad, porque la blancura es una especie de color, y el color una especie de cualidad. Aún la cualidad se puede decir que participa del ser, porque es un modo determinado de ser: «*Id quod est determinativum substantiae secundum esse accidentale*». Y aquí es donde nuestro Doctor abre el cofre del tesoro: lo que no puede participar de ninguno de esos dos modos es el *esse commune*, el ser en abstracto considerado en cuanto tal, como en acto puro. No puede participar del segundo modo porque es abstracto, y no puede participar del primero porque es *maxime* universal, *communissimum*. Lo que participa del abstracto *esse* es el concreto *ens*, que justamente se define como un sujeto que es: *id quod est*. Por supuesto que el concreto *ens* participa del *esse* según sus modos, que son los predicamentos o categorías. ¿Y del tercer modo qué se puede decir? De ese modo sí que participa el *esse commune*, porque el acto de ser participado por los diversos sujetos que son, existen por participación del *Esse per se subsistens*, en el que no se distingue concreto de abstracto, el *Ens* del *Esse*.

¿Por qué decimos que se abre el tesoro? Porque aquí Santo Tomás se eleva a lo que se nos ocurrió llamar *universalización metafísica*: considerar el *esse* como máxima perfección. Y el platonismo de Boecio le

abrió el camino, porque se mueve en este orden de universalización, al que Santo Tomás no tendrá más que reducir a sus primeros principios en perfecta coherencia. Por supuesto que Aristóteles se ve tentado de protestar: el *esse commune* es sólo un juego mental, pues la mente puede considerarlo todo en concreto y en abstracto; lo que de hecho existe es la substancia, que es el ente por excelencia, primer analogado en razón del cual se dice lo demás; y las substancias existen según sus especies, pues la distinción de géneros es una distinción de razón; por lo tanto, los únicos actos reales participados son las formas substanciales, participadas al ser recibidas en la materia *signata quantitate*; y ya: *amicus Plato* gustaba jugar con las razones mentales, imaginándolas en una existencia divina. Pero, ¿y el Acto puro, primer principio y último fin de todo? ¿Acaso no existe necesariamente, siendo el Ser por esencia? Aristóteles no sabe si protestar. Boecio no duda, ha escuchado de Moisés el nombre de Dios y le cabe demasiado bien pensar que Dios es «El que es». Para cerrarse a la universalización metafísica tomista que exige la distinción entre esencia y acto de ser, hay que renunciar a entender a Dios como el Ser por esencia al modo como lo entendería Platón, esto es, como perfección abstracta ilimitada de la razón de ser, que tantísimo dice de la esencia divina. De Dios, acto puro, habrá que decir que tiene una esencia infinita, pero de naturaleza desconocida; el nombre dado a Moisés sólo querría decir que Dios es el que existe necesariamente, el que es verdaderamente, pero no que Ser sea su nombre propio, el que designa su esencia. Y habrá que renunciar también a pensar los ángeles como formas puras. Muchas y tristes renuncias.

25. Tertiam differentiam ponit ibi, «Id quod est, habere» [n. 3] et sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquen-

Pone la tercera diferencia allí: «Lo que es puede tener», diferencia que se toma por agregación de algo extraño. Acerca de lo cual hay que considerar que, en cuanto a todo lo que se considera en abstracto, es verdad que no tiene en sí nada extraño, esto es, que esté fuera de su esencia, como pasa con la humanidad, la blancura, y todo lo que se dice de este modo. La razón está en que la humanidad se significa como *por lo que* [*ut quo*] algo es hombre, y la blancura por lo que algo es blanco. Ahora bien, formalmente hablan-

do, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt.

do, algo no es hombre sino por aquello que pertenece a la razón de hombre; e igualmente algo no es blanco sino por aquello que pertenece a la razón de blanco. Por lo tanto, tales abstractos no pueden tener en sí nada ajeno.

Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod «id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est», scilicet praeter suam essentiam; sed «ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam».

En las cosas que se significan en concreto se da de otro modo. Pues el hombre se significa como *lo que* [*ut quod*] tiene humanidad, y lo blanco como lo que tiene blancura. Ahora bien, que el hombre tenga humanidad o blancura no le impide que tenga algo distinto que no pertenezca a la razón de éstas, sino sólo [le impide] lo que se les opone. Por lo tanto, el hombre y lo blanco pueden tener alguna otra cosa además de la humanidad y blancura. Y ésta es la razón por la que la blancura y la humanidad se significan por modo de parte [*ut quo*], y no se predican de los concretos, como tampoco la parte de su todo. Puesto que, como se dijo, *el mismo ser* se significa como abstracto, y *lo que es* como concreto, se sigue que es verdad lo que aquí se dice, que «lo que es puede tener algo además del mismo ser», o sea, fuera de su esencia, mientras que «el mismo ser nada tiene agregado fuera de su esencia».

Aquí Santo Tomás sigue el pensamiento de Boecio, que se presta a su propia distinción pero no totalmente. Para Boecio, el *ipsum esse* del hombre, *id quo* el hombre es hombre, es el ser esencial considerado en abstracto, el *esse hominem* o la humanidad. Este ser esencial no puede decirse ni blanco ni negro, ni gordo ni flaco. Mientras que el hombre concreto, *id quod est*, sí recibe todas estas predicaciones accidentales.

Santo Tomás aquí no dice más, pero para entender el *ipsum esse* del hombre como el *actus essendi*, distinto de la esencia del hombre, habrá que aclarar muchas cosas. En lenguaje tomista posterior, quedará siempre que «*id quod est*» se refiere al supósito completo, por ejemplo al hombre o al perro concreto. Pero el supósito, «*id quod*», tiene dos órdenes de principios «*quo*»: los determinativos o esenciales, tanto la forma substancial como las formas accidentales; y el determinado o actual, que es el *esse ut actus essendi*. El hombre (*id quod est*) es hombre por la humanidad (*quo* substancial), es blanco por la blancura (*quo* accidental) y existe por el *esse* (*quo* actual). El que no está advertido de la doctrina del joven Santo Tomás no sospecha las diferencias que supone.

26. Deinde cum dicit, «Diversum tamen est esse» [n. 4], ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid. Et primo ponit utriusque diversitatem; secundo assignat differentias, ibi, «illic enim accidens».

Luego cuando dice: «Es también diverso el ser», pone las proposiciones que se toman según la comparación de lo que es ser simplemente a lo que es ser algo. Y primero pone la diversidad de ambos; segundo, asigna las diferencias, allí: «pues aquél significa accidente».

27. Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicetur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicetur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur

Acerca de lo primero hay que considerar que del hecho que «lo que es» puede tener algo fuera de su esencia, es necesario que se considere en él un doble ser. Porque como la forma es principio del ser, es necesario que según cada forma que se tenga, se diga que de alguna manera se tiene ser. Entonces, si la forma no está fuera de la esencia del que la tiene, sino que constituye su esencia, por tener tal forma se dice que tiene ser simplemente, como el hombre por tener alma racional. Si la forma, en cambio, es tal que está fuera de la esencia del que la tiene, según esa forma no se dirá ser simplemente, sino ser algo: como según la blancura el hombre se dice ser

esse albus: et hoc est quod dicit, quod «diversum est esse aliquid», quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit «in eo quod est», quod est proprium esse subiecti.

blanco. Y esto es lo que dice, que «es diverso ser algo», lo que no es ser simplemente, y que algo sea «en lo que es», lo que es el propio ser del sujeto.

Seguimos en pensamiento boeciano-aristotélico. Algún tomista tomará el *duplex esse* del que aquí se habla como un doble *actus essendi* tomista, uno por el que se actualiza la substancia y otro por el que se actualizan los accidentes. Pero como dijimos más arriba, es un grave error. Aquí Santo Tomás no está hablando del *esse ut actus*, sino del *esse in actu* (usando la distinción de Fabro), la distinción aristotélica clásica por la que se distingue en Sócrates el ser hombre y el ser blanco. Las tres diferencias que siguen van en este sentido.

28. Deinde cum dicit, «Illic enim accidens» [n. 4], ponit tres differentias inter praemissa: quarum prima est quod «illic», idest ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit simpliciter, significatur «accidens», quia forma quae facit huiusmodi esse, est praeter essentiam rei; «hic» autem cum dicitur esse aliquid in eo quod est «significatur substantia», quia scilicet forma faciens esse constituit essentiam rei.

Luego cuando dice «Pues allí significa accidente», pone tres diferencias entre los propuestos: la primera de las cuales es que «allí», es decir, donde se dice de la cosa que es algo, y no que sea simplemente, se «significa accidente», porque la forma que hace ser de tal modo está fuera de la esencia de la cosa; «aquí» en cambio, cuando dice ser algo en lo que es, se significa «substancia», porque la forma que hace ser constituye la esencia de la cosa.

29. Secundam differentiam ponit ibi, «Omne quod est, participat» [n. 5], ubi dicit, quod ad hoc quod aliquid sit simpliciter subiectum, participat ipsum esse; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet alio aliquo; sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem.

Pone la segunda diferencia allí: «Todo lo que es, participa», donde dice que para que algo sea simplemente sujeto, participa del mismo ser; pero para ser algo, tiene que participar de algo otro; como el hombre, para que sea blanco, participa no sólo del ser substancial, sino también de la blancura.

30. Tertiam differentiam ponit, ibi, «Ac per hoc» [n. 5], quae quidem

Y pone la tercera diferencia allí: «Por lo tanto», que se toma según

Santo Tomás aquí no dice más, pero para entender el *ipsum esse* del hombre como el *actus essendi*, distinto de la esencia del hombre, habrá que aclarar muchas cosas. En lenguaje tomista posterior, quedará siempre que «*id quod est*» se refiere al supósito completo, por ejemplo al hombre o al perro concreto. Pero el supósito, «*id quod*», tiene dos órdenes de principios «*quo*»: los determinativos o esenciales, tanto la forma substancial como las formas accidentales; y el determinado o actual, que es el *esse ut actus essendi*. El hombre (*id quod est*) es hombre por la humanidad (*quo* substancial), es blanco por la blancura (*quo* accidental) y existe por el *esse* (*quo* actual). El que no está advertido de la doctrina del joven Santo Tomás no sospecha las diferencias que supone.

26. Deinde cum dicit, «Diversum tamen est esse» [n. 4], ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid. Et primo ponit utriusque diversitatem; secundo assignat differentias, ibi, «illic enim accidens».

Luego cuando dice: «Es también diverso el ser», pone las proposiciones que se toman según la comparación de lo que es ser simplemente a lo que es ser algo. Y primero pone la diversidad de ambos; segundo, asigna las diferencias, allí: «pues aquél significa accidente».

27. Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicetur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicetur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur

Acerca de lo primero hay que considerar que del hecho que «lo que es» puede tener algo fuera de su esencia, es necesario que se considere en él un doble ser. Porque como la forma es principio del ser, es necesario que según cada forma que se tenga, se diga que de alguna manera se tiene ser. Entonces, si la forma no está fuera de la esencia del que la tiene, sino que constituye su esencia, por tener tal forma se dice que tiene ser simplemente, como el hombre por tener alma racional. Si la forma, en cambio, es tal que está fuera de la esencia del que la tiene, según esa forma no se dirá ser simplemente, sino ser algo: como según la blancura el hombre se dice ser

esse albus: et hoc est quod dicit, quod «diversum est esse aliquid», quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit «in eo quod est», quod est proprium esse subiecti.

blanco. Y esto es lo que dice, que «es diverso ser algo», lo que no es ser simplemente, y que algo sea «en lo que es», lo que es el propio ser del sujeto.

Seguimos en pensamiento boeciano-aristotélico. Algún tomista tomará el *duplex esse* del que aquí se habla como un doble *actus essendi* tomista, uno por el que se actualiza la substancia y otro por el que se actualizan los accidentes. Pero como dijimos más arriba, es un grave error. Aquí Santo Tomás no está hablando del *esse ut actus*, sino del *esse in actu* (usando la distinción de Fabro), la distinción aristotélica clásica por la que se distingue en Sócrates el ser hombre y el ser blanco. Las tres diferencias que siguen van en este sentido.

28. Deinde cum dicit, «Illic enim accidens» [n. 4], ponit tres differentias inter praemissa: quarum prima est quod «illic», idest ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit simpliciter, significatur «accidens», quia forma quae facit huiusmodi esse, est praeter essentiam rei; «hic» autem cum dicitur esse aliquid in eo quod est «significatur substantia», quia scilicet forma faciens esse constituit essentiam rei.

Luego cuando dice «Pues allí significa accidente», pone tres diferencias entre los propuestos: la primera de las cuales es que «allí», es decir, donde se dice de la cosa que es algo, y no que sea simplemente, se «significa accidente», porque la forma que hace ser de tal modo está fuera de la esencia de la cosa; «aquí» en cambio, cuando dice ser algo en lo que es, se significa «substancia», porque la forma que hace ser constituye la esencia de la cosa.

29. Secundam differentiam ponit ibi, «Omne quod est, participat» [n. 5], ubi dicit, quod ad hoc quod aliquid sit simpliciter subiectum, participat ipsum esse; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet alio aliquo; sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem.

Pone la segunda diferencia allí: «Todo lo que es, participa», donde dice que para que algo sea simplemente sujeto, participa del mismo ser; pero para ser algo, tiene que participar de algo otro; como el hombre, para que sea blanco, participa no sólo del ser substancial, sino también de la blancura.

30. Tertiam differentiam ponit, ibi, «Ac per hoc» [n. 5], quae quidem

Y pone la tercera diferencia allí: «Por lo tanto», que se toma según

accipitur secundum ordinem utriusque, et concluditur ex praemissis. Est autem haec differentia quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid; et hoc patet ex praemissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid.

el orden de las dos anteriores, y concluye de las mismas. Esta diferencia consiste en que primero se debe entender que algo es simplemente, y luego que es algo; y esto se hace evidente por las premisas. Pues algo es simplemente por cuanto participa del mismo ser; pero cuando ya es, es decir, por participación del mismo ser, queda que participe de cualquier otra cosa para que sea algo.

Como señala Santo Tomás, Boecio pasa de la consideración de razones o intenciones, a su aplicación a las cosas. En las intenciones, se trata de lo concreto y lo abstracto; en las cosas, de lo simple y lo compuesto.

31. Deinde cum dicit, «Omni composito» [n. 7], ponit conceptiones de composito et simplici, quae pertinent ad rationem unius. Est autem considerandum, quod ea quae supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et eius quod est, est secundum ipsas intentiones; hic autem ostendit quomodo applicetur ad res. Et primo ostendit hoc in compositis. Secundo in simplicibus, ibi, «Omne simplex».

Luego cuando dice «En todo compuesto», pone las proposiciones de lo compuesto y lo simple, que pertenecen a la razón de lo uno. Hay, pues, que considerar que lo que se dijo arriba de la diversidad del mismo ser y de lo que es, se dice según las mismas intenciones; aquí, en cambio, muestra cómo se aplica a la cosa. Y primero lo muestra en los compuestos. Segundo, en los simples, allí: «En todo lo simple».

32. Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est

Hay que considerar primero que así como el ser y lo que es difieren en los simples según las intenciones, así en los compuestos difieren realmente. Lo que se hace manifiesto por lo anterior, pues se dijo arriba que el mismo ser no participa de algo, como si su razón se constituyera de múltiples; ni tiene nada ajeno agregado, como para que haya en él composición de accidente; y por lo tanto, el mismo

compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in «omni composito aliud est esse, et aliud ipsum» compositum, quod est participatum ipsum esse.

ser no es compuesto. La cosa compuesta, entonces, no es su ser, por eso dice que «en todo compuesto una cosa es el ser y otra el mismo» compuesto, que es partícipe del mismo ser.

33. Deinde cum dicit, «Omne simplex» [n. 7], ostendit qualiter se habet in simplicibus; in quibus est necesse quod ipsum esse et id quod est, sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse, iam non esset simplex, sed compositum.

Luego cuando dice: «Todo simple», muestra cómo se tiene en las cosas simples, en las cuales es necesario que el mismo ser y lo que es sea algo uno e idéntico realmente. Pues si fuera realmente distinto lo que es y el mismo ser, ya no sería simple sino compuesto.

En todo lo simple, el concreto y el abstracto se distinguen sólo según razón, pues si la blancura subsistiera como algo simple, blanco y blancura se referirían a lo mismo. Pero en todo lo compuesto se distinguen realmente, porque lo blanco compuesto será una pared blanca o un diente blanco, y el ser de la pared y del diente se distinguen realmente del ser de lo blanco. Y lo mismo con el hombre y la humanidad: el hombre se distingue realmente de la humanidad, pues el hombre puede ser blanco y gordo, mientras que la humanidad no. Si existiera el *per se homo* platónico subsistente, no se distinguiría de la humanidad, y no sería ni gordo ni flaco.

Lo interesante del caso se da cuando ascendemos a la universalización metafísica. El ente es lo que es, pero hay entes simples y entes compuestos; pues bien, en el ente simple, no se distingue realmente *ens* y *esse*, mientras que en los compuestos una cosa será el ente que participa del *esse*, y otra realmente el *esse* participado. Consideremos ambos casos.

34. Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, inquantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex. Unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, inquantum carent compositione quae est ex contra-

Hay que considerar, entonces, que como algo se dice simple porque carece de composición, nada impide que algo sea simple en un aspecto, en cuanto carece de cierta composición, sin ser sin embargo absolutamente simple. De allí que el fuego y el agua se digan cuerpos simples, en cuanto carecen de la composición de contrarios que se

riis, quae invenitur in mixtis; quorum tamen unumquodque est compositum tum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia.

encuentra en los mixtos, siendo cada uno de los cuales, sin embargo, compuesto tanto de partes cuantitativas, como también de forma y materia.

Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit: unaquaeque illarum, inquantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex.

Si se encontraran, por tanto, algunas formas que no son en materia, cualquiera de éstas es simple en cuanto carece de materia, y por consiguiente de cantidad, que es disposición de la materia; mas como toda forma es determinativa de su mismo ser, ninguna de ellas es el mismo ser, sino que es poseedora del ser. Pongamos por ejemplo, según la opinión de Platón, que subsiste la forma inmaterial que es idea y razón de los hombres materiales, y también otra forma que sea idea y razón de los caballos: sería manifiesto que la misma forma inmaterial subsistente, como es algo determinado a una especie, no es el mismo ser común, sino que participa de él; y no es distinto en cuanto a esto si pusiéramos aquellas formas inmateriales de grado más alto, que son razón de éstas sensibles, como quiso Aristóteles: cada una de ellas, en cuanto se distingue de las otras, es cierta forma especial que participa del mismo ser; y así ninguna de ellas será verdaderamente simple.

Aquí Santo Tomás sobrepasa totalmente el pensamiento de Boecio, proponiendo con toda claridad y fuerza la universalización metafísica: «como toda forma es determinativa de su mismo ser, ninguna de ellas es el mismo ser, sino que es poseedora del ser, *quia quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse*». Las formas no son sino *formas de ser*, determinaciones de la per-

fección de perfecciones que es el ser. Por eso, aún en el universo platónico de las formas puras, bien vistas, ninguna de estas puede ser *omnino simplex*, sino sólo *simplex secundum quid*. Y la distinción entre la forma que participa del *esse*, y el *esse* participado es real. Aunque no lo dice, aquí Santo Tomás funda su doctrina de los ángeles, que todo teólogo sabe que son compuestos de alguna manera, pero por lo mismo no todos se decidían a considerarlos formas puras sin materia.

35. *Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.*

Sólo será verdaderamente simple lo que no participa del ser, no siéndole inherente sino subsistente. Mas esto no puede ser sino uno, porque si el mismo ser no tiene nada agregado fuera de lo que es ser, como se dijo, es imposible que lo que es el mismo ser se multiplique por algo que lo diversifica; y como no tiene nada agregado fuera de él mismo, se sigue que no es receptivo de ningún accidente. Este simple uno y sublime es el mismo Dios.

Con la consideración de la esencia divina concluye y cierra la audacísima pero fortísima distinción de nuestro joven Doctor. Nos parece que Santo Tomás tuvo clara conciencia de la novedad y la necesidad de la distinción que introducía; sabía que estaba yendo más allá de la autoridad que comenta; pero veía claramente que el pensamiento de Boecio y toda la consideración metafísica y teológica exigían tal distinción. Y esto lo ha visto desde el principio. Muy probablemente, como pasa en estos asuntos, haya ido oyendo las lecciones de sus profesores bajo esta luz, como si fuera evidente considerarlo así, y poco a poco, en la medida en que se acomodaban las soluciones en torno a esta distinción, pudiendo expresarla con mayor claridad, haya comenzado a descubrir que nadie la entendía propiamente así. Volviendo a Boecio, no puede decirse que Santo Tomás deforme el texto o el mismo pensamiento de Boecio, sino que lo resuelve en su último fundamento. Boecio exige la distinción al proponer el ser como perfección de máxima universalidad. Por eso Santo Tomás lo citará siempre a su favor, aun en las obras de su mayor madurez, como la *Suma*: "Esto es lo que algunos [el mismo Santo Tomás] dicen, que el ángel está compuesto de «*quo est*» y «*quod est*», o de «*esse*» y «*quod est*», como dice Boecio, pues el «*quod est*» es

la misma forma subsistente, mientras que el «*ipsum esse*» es [aquello] por lo que la substancia es, como la carrera es «*quo*» corre el que corre. Pero en Dios no es distinto el «*esse*» y el «*quod est*», como se mostró más arriba. De allí que sólo Dios es acto puro"[1].

III. La época aviceniana

La otra autoridad que el joven Santo Tomás va a convocar en su defensa es Avicena. Ibn Sina o Avicena (980-1037) nació y vivió en Bujara, en la actual Uzbekistán, y fue uno de los mayores filósofos islámicos. Cultor de un aristotelismo neoplatónico, sus obras acompañaron la irrupción de Aristóteles en las escuelas cristianas en los siglos XII y XIII. Santo Tomás tiene que haber conocido a Avicena gracias a San Alberto, quien en su paráfrasis de Aristóteles no hace sino seguir al filósofo árabe.

Lo «neo» del platonismo o del aristotelismo platonizado está, como se ha dicho, en el impacto de la noción de creación que trajo el cristianismo. Con ella se impone necesariamente la distinción entre esencia y existencia. La esencia del hombre, definida como animal racional, es necesaria, y en este sentido, se puede decir que es inmutable y eterna; pero la existencia del hombre no, Dios puede darle o quitarle su existencia, que es contingente. Y lo que decimos del hombre vale para todas las criaturas, desde las piedras a los serafines, que existen sólo porque Dios les comunica su existencia. Avicena, como todos los filósofos «neo», se enfrenta con este problema.

"Las esencias de las cosas están ya en las cosas mismas, ya en el intelecto. Se puede entonces considerar la esencia bajo tres aspectos: primero en ella misma, es decir, fuera de las relaciones que puede tener al intelecto o a las cosas; luego, como involucrada en los seres singulares; finalmente, como estando en el intelecto. De la esencia así concebida en sí misma, con sus dos ramales hacia el intelecto por una parte, y hacia los seres reales por la otra, se puede decir que está en el mismo corazón de la doctrina de Avicena, y, en todo caso, de su ontología"[2]. Para Avicena, la esencia adquiere universalidad al darse en el intelecto, y adquiere singularidad al darse en las cosas, pero considerada en sí misma, no es ni uni-

---

[1] I, q. 50, a. 2 ad 3: "Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod Angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boetius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus".

[2] Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, 2e édition, Vrin, Paris 1987, c. IV : « L'essence contre l'existence », p. 124-125.

versal ni singular: "Si fuera en sí universal, de manera que la animalidad fuera universal en tanto que animalidad, no podría haber ningún animal particular, sino que todo animal sería universal. Si, por el contrario, animal fuera singular por el sólo hecho que es animal, no podría haber más que un único singular, a saber, aquel singular a quien le pertenece la animalidad, y ningún otro singular podría ser un animal. Así, considerada en sí, animal no es otra cosa que esta intelección en el pensamiento: animal; y en tanto que se le concibe como siendo animal, no es más que animal y ninguna otra cosa (*et secundum hoc quod intelligitur esse animal, non est nisi animal tantum*); pero si, más allá de esto, se le concibe como un ser universal o singular, o cualquier otra cosa, se concibe entonces, más allá de lo que es animal, algo accidental a la animalidad (*quod accidit animalitati*)"[1]. Esta última expresión de Avicena nos permite entrar en su pensamiento. Todo lo que no está en la definición de la esencia, *accidit essentiae*, le es accidental. Usa esta expresión más en sentido lógico que ontológico, es decir, más como se usa en la doctrina de los predicables que en la de los predicamentos. Es accidental todo lo que no es género, especie o diferencia, pudiendo entonces ser propio o accidente. Para Avicena, la unidad del hombre es algo accidental, pues al definir el hombre no se necesita mencionar la unidad, por lo que no es parte ni del género ni de la diferencia; pero es algo *quod accidit* de manera necesaria, por lo que sería más bien un propio. Pero la existencia del hombre no sólo no entra en la definición de hombre, por lo que también *accidit*, sino que además el hombre puede ser o no ser, por lo que Avicena dirá que la existencia es un accidente de la esencia: "*Dicemos ergo quod naturae hominis ex hoc quod est homo accidit ut habeat esse*, diremos por tanto que a la naturaleza del hombre, en cuanto que es hombre, le es accidental el que tenga ser"[2].

Averroes toma la noción de accidente de Avicena en sentido fuerte, predicamental, y lo critica vigorosamente por hacer del ser y de la unidad algo agregado como de fuera a la esencia. Pero Avicena no lo entiende propiamente así. Una vez que las cosas han sido creadas por Dios, la existencia se sigue de la esencia como procediendo de ella por virtud divina, a la manera como se sigue también la unidad. Por eso no queda para nada claro qué manera de distinción entiende Avicena entre la esencia y la existencia.

Santo Tomás toma el mismo principio del que parte Avicena: la definición de la esencia de las cosas creadas no incluye la existencia, pues

[1] Avicena, *Logica*, P. III, f. 12 r a, Venecia 1508. Citado por Gilson, op. cit. p. 125-126.
[2] Avicena, *Metaphysica*, tr. V, c. 1, f. 87 r a C. Citado por Gilson, p. 127.

en la esencia entra todo lo que es en sí necesario, y la existencia de las cosas no es necesaria. Y de allí sale fundando la distinción entre esencia y *esse* tal como él la entiende, hallando favor en muchas expresiones del árabe. Pero queda claro que del mismo principio no sacan ambos la misma conclusión, porque ni en Avicena ni en sus más auténticos intérpretes se halla nada parecido a la distinción tomista.

Santo Tomás va a invocar el respaldo de Avicena solamente en sus primeros años de docencia, pues luego va a madurar su propia doctrina y advertir más claramente los defectos de la posición aviceniana. Por eso podemos hablar, con Fabro, de una primera «época aviceniana»; no en el sentido de que Santo Tomás siga propiamente la doctrina de Avicena, porque su distinción no es doctrina ni de Avicena, ni de Boecio, ni de nadie, sino suya; se trata más bien de una etapa no madura, caracterizada por su referencia a Avicena. Lo que a nosotros nos importa, entonces, no es para nada Avicena, sino destacar qué fue lo que maduró Santo Tomás respecto de la distinción entre esencia y *esse*, para no quedarnos retenidos en la doctrina menos perfecta, como parece le ha pasado a muchos tomistas.

1º *El De ente et essentia*

Uno de los primeros escritos que se tienen de Santo Tomás es el opúsculo *De ente et essentia*. El historiador de Santo Tomás, Ptolomeo de Luca, dice que lo escribió «*nondum existens magister*», cuando todavía no había asumido la cátedra de doctor, esto es, antes de 1256. Según el P. Roland-Gosselin, lo habría compuesto hacia el año 1254, cuando exponía el comentario a la distinción 25 del primer libro de las Sentencias. En él hallaremos la exposición completa de la doctrina de este primer período, y como lo que nos interesa es lo que haya cambiado, al leerlo prestaremos especial atención a los elementos que luego hayan sido dejados de lado o dichos de otro modo.

Al opúsculo se lo suele dividir en un *Proemio* y seis (o siete) capítulos. El primero trata del ente y la esencia en general, y en los siguientes considera las esencias en particular: en las substancias compuestas (c. 2-3), en las substancias separadas (c. 4-5) y en los accidentes (6). Ya desde el *Proemio* se confiesa la atención que se presta a Avicena: "El ente y la esencia son lo que primero se concibe en el intelecto, como dice Avicena en el primer libro de su *Metafísica*"[1]. Y esta es la primera diferencia, porque en este breve opúsculo se cita 12 veces a Avicena como

[1] De ente et essentia, *Proemio*, n. 1.

autoridad, mientras que en la *Suma*, no sólo se lo cita apena 32 veces en sus casi 3.000 artículos, sino que, salvo 3 veces en el tratado de las pasiones, nunca se lo cita como autoridad sino como una opinión, la mayoría de las veces a rechazar.

Nuestro opúsculo, además, es aviceniano en el mismo asunto que se propone, que es la consideración de la esencia, que luego no será puesta en escena con tanto protagonismo. Uno de los problemas que Avicena enfrenta, es el de la universalidad o singularidad respecto de las esencias, que en el opúsculo nuestro joven Doctor soluciona de una manera que no volverá a repetir. "La esencia es lo que se significa por la definición. Ahora bien, la definición de las substancias naturales no sólo contiene la forma, sino también la materia"[1]. "Pero como el principio de individuación es la materia, de aquí podría parecer seguirse que la esencia, que en sí abarca la materia junto con la forma, sea sólo particular y no universal... Por lo tanto, hay que saber que la materia no es principio de individuación tomada de cualquier modo, sino sólo la *materia signata*... En la definición de hombre se pone la *materia non signata*... Así entonces se ve que la esencia del hombre y la esencia de Sócrates no difieren sino *secundum signatum et non signatum*"[2]. Luego ya no va a hablar así, pues *materia signata* es la que está bajo la cantidad, y la materia que entra en la definición de hombre está bajo la cantidad, que también pertenece a la esencia del hombre. Después va a hablar de *materia communis*: "*Materia communis per se pertinet ad speciem, non autem materia individualis*"[3].

Otra doctrina que Santo Tomás toma de Avicena es la relación del género y la diferencia con la materia y la forma, sobre la que se extiende en el c. 2. El género se toma de la materia y la diferencia de la forma, pero tanto género como diferencia se predican como un todo, de allí que puedan decirse del hombre: el hombre es animal, el hombre es racional; mientras que la forma y la materia son parte, y no pueden predicarse del todo: el hombre no es alma sino tiene alma, el hombre no es cuerpo sino tiene cuerpo. Pero esta es doctrina que permanece.

En el c. 3, Santo Tomás va a plantear la triple distinción aviceniana de la esencia: "[La naturaleza o esencia] se puede considerar *dupliciter*: *De un modo*, según razón propia, como una consideración absoluta... De allí que si se preguntara si esta naturaleza así considerada puede decirse una o múltiple, no habría que conceder ni lo uno ni lo otro... *De*

[1] De ente et essentia c. 2, n. 5.
[2] De ente et essentia c. 2, n. 7.
[3] In VII Metaph. lect. 9, n. 1473.

otro modo, según el *esse* que tiene en esto o en aquello, y así algo se predica de ella *per accidens* por razón de aquello en lo que es, como se dice del hombre que es blanco porque Sócrates es blanco, aunque esto no convenga al hombre en cuanto que es hombre. Ahora bien, esta naturaleza *habet duplex esse*, uno en los singulares y otro en el alma; y según ambos se siguen accidentes de dicha naturaleza. Y en los singulares tiene *multiplex esse* según la diversidad de los singulares; sin embargo, ninguno de estos *esse* se debe a la misma naturaleza según su propia consideración, esto es, absoluta... Se ve por lo tanto que la naturaleza del hombre considerada en absoluto abstrae de todo *esse*, de tal manera que no hace precisión de ninguno de ellos. Y esta naturaleza así considerada es la que se predica de todos los individuos"[1].

Santo Tomás no va a retomar nunca más esta triple distinción de la esencia en ninguna de sus obras posteriores, porque la consideración aviceniana de la *esencia absoluta* presenta cierta ambigüedad en el esquema tomista, que lleva a confundir en cierta medida la *distinción común entre esencia y existencia* con la *distinción tomista entre esencia y esse*. Para Avicena, la *esencia absoluta* es un puro posible, abierto a ser o no ser, que puede adquirir *esse* universal en el intelecto, siendo algo uno predicable de muchos, o *esse* singular en las cosas, siendo múltiple. Pero este puro posible aviceniano no tiene ninguna realidad en sí, porque al animal racional le es propio existir en Pedro o José, y existe previamente en la mente divina como idea con ser divino, y posteriormente en la mente humana como idea con ser mental abstracto. Y en sí no existe, por la simple razón de que la esencia es un *modo de ser*, y no tiene otro modo de ser sino siendo de algún modo (con perdón por el juego de palabras). Santo Tomás puede hablar de la esencia como posible en la medida en que la distingue como *potencia* del acto de ser. Este sí es un principio real que puede existir bajo un *esse* real en las cosas, o bajo un *esse* mental en el intelecto. Pero el *esse* real en las cosas es necesariamente singular, mientras que el *esse* mental en el intelecto es necesariamente universal. La supuesta esencia absoluta que no es ni singular ni universal, que conoce el intelecto y se predica de Pedro y José, es la esencia en cuanto se distingue de la existencia, que abstrae de los singulares pero que no los niega, y que – dijimos más arriba – no hay que confundir con un puro posible ni identificar con el principio potencial de la distinción tomista. Como podremos ver, la referencia a Avicena que el joven Santo Tomás se vio precisado de buscar, le hace arrastrar un cierto tiempo – muy poco – el lastre de cierta confusión entre su

[1] De ente et essentia c. 3, n. 17-18.

distinción difícil de esencia y acto de ser con la distinción fácil de esencia y existencia.

En el capítulo 4, donde Santo Tomás considera «de qué modo se da la esencia en las substancias separadas», el audaz Doctorcito presenta con toda claridad y fuerza la distinción entre esencia y *esse*, pues no hay otra manera de explicar que los ángeles sean inmateriales y, a la vez, compuestos. "En el alma o en la inteligencia [es decir, el ángel] no hay de ningún modo composición de materia y forma, tomando la materia en ellas al modo como se da en las substancias corporales, pero hay allí composición de forma y *esse*"[1]. "Aunque tales substancias, por tanto, sean sólo formas sin materia, no hay en ellas *omnimoda simplicitas*, como para que sean acto puro, sino que tienen *permixtionem potentiae*, mezcla de potencia. Y esto se va así". En la argumentación va a escalonar tres argumentos, como vimos que también hizo en la *Suma*, pero con una diferencia: los escalones segundo y tercero corresponden con los dos primeros de la *Suma* (no aparece el tercero de la *Suma*, que recurre a la noción de participación), mientras que el primero es un endeble escalón proporcionado por Avicena:

Primero. "Todo lo que no pertenece a la intelección de la esencia o quididad adviene de fuera, y entra en composición con la esencia; porque ninguna esencia puede entenderse sin aquello que es parte de la esencia. Ahora bien, toda esencia o quididad puede entenderse sin que se entienda nada de su *esse*, pues puedo entender qué es el hombre o el fénix, e ignorar sin embargo si tiene *esse* en la realidad de las cosas. Por lo tanto, es evidente que el *esse* es distinto de la esencia o quididad. Salvo que hubiera una cosa cuya quididad fuera su mismo *esse*; y esta cosa no puede ser sino una y primera. [...] De allí que, necesariamente, en toda otra cosa fuera de ésta, una cosa es su *esse* y otra su quididad, naturaleza o forma. De allí que, en las inteligencias, el *esse* sea necesariamente distinto de la forma (*praeter forma*), por eso se dijo que la inteligencia es *forma et esse*"[2].

---

[1] De ente et essentia c. 4, n. 23.

[2] De ente et essentia c. 4, n. 26: "Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima. [...] Unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam, aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse".

El argumento es en sí mismo válido, y tenía para Santo Tomás la autoridad de Avicena, pero es de una engañosa evidencia. Si un intelecto comprendiera perfectamente una esencia, vería en ella todo lo que se sigue por necesidad, no sólo el género y la diferencia, sino también todos los accidentes propios. Y si entendiéndola perfectamente, comprendiera que no necesariamente existe, su existencia tendría que venirle dada de fuera. Ahora bien, que yo entienda el hombre e ignore si existe, viene de nuestra manera abstracta de conocer, y no quiere decir que sepamos a ciencia cierta que su existencia no es necesaria. Eso tenemos que descubrirlo de otra manera, viendo que nace y muere. Si conociéramos un ángel, veríamos que tiene un modo de ser necesario, pero habría que comprenderlo bien para ver que no tiene ser por esencia. El argumento así tomado alienta un tomismo *fast-food*, que de la distinción entre esencia y existencia salta sin más a la distinción tomista entre esencia y acto de ser. Pero Santo Tomás no se queda ahí, y agrega dos argumentaciones que ponen suelo firme a su distinción.

Segundo. "Todo lo que conviene a algo, o es causado por los principios de su naturaleza, como risible en el hombre, o le adviene de algún principio extrínseco, como la luz en al aire por la influencia del sol. Ahora bien, no puede ser que el *ipsum esse* sea causado por la misma forma o quididad de la cosa, digo como por causa eficiente, porque así una cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa se produciría a sí misma en el ser, lo que es imposible. Por lo tanto, es necesario que toda cosa cuyo ser sea distinto que su naturaleza, tenga *esse ab alio*. Y como todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí, como a su causa primera, es necesario que haya una cosa que sea *causa essendi* de todas las [demás] cosas, por cuanto ella es *esse tantum*; pues de otro modo, se iría al infinito en las causas, porque toda cosa que no es *esse tantum*, tiene causa de su *esse*, como se dijo. Es evidente, por lo tanto, que la inteligencia es *forma [et] esse*, y que tiene *esse* del primer ente que es *esse tantum*, que es la causa primera, que es Dios"[1].

---

[1] De ente et essentia c. 4, n. 27: "Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est".

Es fácil comprobar que aquí ya tenemos, casi palabra por palabra, el primer argumento de la *Suma* para demostrar que sólo en Dios se identifica esencia y ser[1]. Hay en las expresiones alguna diferencia de raíz aviceniana, pues no se dice, como en la *Suma*, que en Dios se identifica el *esse* y la esencia: "*Sua igitur essentia est suum esse*", o que es el *esse* por esencia, sino que es *esse tantum*. El mismo Santo Tomás lo aclara en el capítulo siguiente: "Se encuentran algunos filósofos que dicen que Dios no tiene quididad o esencia, porque su esencia no es *aliud* que su *esse*"[2]. El filósofo que así dice es Avicena, en el libro VIII de su *Metafísica*. Lo que ocurre es que Avicena no maneja la doctrina de la participación del *esse*, que presupone la *universalización metafísica*, y que da lugar a la distinción tomista. Para Avicena, sólo las criaturas tienen quididad y esencia, pudiendo ser y no ser, mientras que Dios es el ser necesario, que no puede no ser y que, por lo tanto, no tiene quididad ni esencia: no tiene *essentia et esse*, sino *esse tantum*. Ya desde el comienzo, el pensamiento de Santo Tomás no cabe en el molde aviceniano, aunque recurra a él para abrirse paso en las aulas de las Escuelas. Este argumento es completado por un tercero.

Tercero. "Todo lo que recibe algo de otro, está en potencia respecto de ello, y lo que es recibido en él, es su acto. Por lo tanto, es necesario que la misma quididad o forma que es la inteligencia, esté en potencia respecto del *esse* que recibe de Dios; y dicho *esse* es recibido por modo de acto. Y así se halla la potencia y el acto en las inteligencias, y no sin embargo la forma y la materia, salvo [que se entiendan] equívocamente. De allí que también el padecer, recibir, ser sujeto y todo este tipo de cosas que se ve que les conviene a las cosas por razón de la materia, les conviene equívocamente [es decir, sólo por cierta analogía] a las substancias intelectuales y a las corporales, como dice el Comentador [Averroes] en el III *De Anima*. Y como, según se dijo, la quididad de las inteligencias es la misma inteligencia (*ipsammet intelligentia*), se sigue que su quididad o esencia es lo mismo que es ella misma, y que su *esse* recibido de Dios es aquello por lo cual (*id quo*) subsiste en la realidad de las cosas; y por esta razón algunos dicen que tales substancias se componen de «*quo est*» y «*quod est*», o de «*quod est*» y «*esse*», como dice Boecio"[3].

---

[1] Cf. I, q. 3, a. 4.

[2] De ente et essentia c. 5, n. 30.

[3] De ente et essentia c. 4, n. 28: "Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere,

Este tercer argumento corresponde con el segundo de la *Suma*, aunque no tan literalmente: "Como el *esse* es la *actualitas omnis formae vel naturae*... es necesario entonces que el *ipsum esse* se compare a la esencia que es distinta de él, como el acto a la potencia"[1]. En él se nota un doble padecimiento aviceniano. *Por una parte*, se identifica esencia con supósito en las substancias intelectuales, que son sólo forma. Un poco antes se había dicho: "La esencia de la substancia compuesta puede significarse como todo [→ hombre] o como parte [→ humanidad], lo que ocurre por la designación de la materia, como se dijo. De allí que la esencia de la cosa compuesta no se predica de cualquier modo de la misma cosa compuesta, pues no puede decirse que el hombre sea su quididad. Pero la esencia de la cosa simple, que es su forma, no puede significarse sino como todo, porque nada hay allí fuera de la forma como recibiendo la forma; y por lo tanto, de cualquier modo que se tome la esencia de la substancia simple, se predica de ella. Por eso Avicena dice que la quididad de la substancia simple es lo mismo simple (*ipsummet simplex*), porque no hay ninguna otra cosa que la reciba"[2]. Como vimos más arriba, Santo Tomás no conserva esta manera de decir, pues sólo en Dios se identifica supósito y esencia, mientras que en el ángel "*non est omnino ídem*"[3]. Avicena piensa las esencias a la manera de supósitos que, en el movimiento de creación, pasan de no ser a ser. Santo Tomás se va a librar de esta concepción, entendiendo la esencia como un coprincipio con el ser (ambos *quo est*), siendo supósito el compuesto (*quod est*). Estrecha así la analogía con la materia y la forma, como coprincipios potencia y acto.

Por otra parte, sigue faltando la doctrina de la participación, por la que se entiende las esencias y formas como modos de ser, participacio-

---

subiectum esse et omnia huiusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III *De anima* Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura. Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit".

[1] I, q. 3, a. 4.

[2] De ente et essenntia c. 4, n. 25: "Essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita; non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod quiditas simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam".

[3] Quodlibet 2, q. 2, a. 2. Cf. «IV. De la esencia y el supósito en las sustancias separadas», p. 96.

nes del ser. Es justamente lo que señala la expresión de la *Suma*: "El *esse* es la *actualitas omnis formae vel naturae*", y lo que termina explicitando el tercer argumento de la *Suma*, que todavía no aparece en el *De ente et essentia*. Santo Tomás va a llevar a perfección la comprensión de su distinción incorporando la doctrina de la participación tomada de los neoplatónicos, en particular del libro *De causis*, corregida – por supuesto – de su logicismo extremo. El comentario al *De causis* es de la última madurez del Angélico.

2º *El comentario a las Sentencias*

A lo que puede llamarse *época aviceniana* pertenecen, además del *De ente et essentia*, el comentario a las Sentencias, los dos comentarios a Boecio (*De Trinitate* y *De hebdomadibus*) y la cuestión disputada *De veritate*. Se puede tener una idea por la frecuencia con que se cita a Avicena[1].

Obra	Fr.abs.	Fr.rel.
De ente et essentia	12	86
In I Sententiarum	52	7
De Trinitate	10	13
De hebdomadibus	0	-
Q. D. De veritate	51	9
Contra Gentes I	2	2
Summa Theol. I pars	0	-

El asunto tiene importancia, porque muchos tomistas acuden a las obras de la primera época – llenas por cierto de tesoros de doctrina – sin advertir estas diferencias, y pierden la claridad alcanzada por el tomismo de la madurez en ciertos puntos fundamentales.

"El Escrito de Santo Tomás sobre los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo – dice el P. Mandonnet OP en la introducción a esta obra – representa la primera gran composición teológica del Doctor Angélico. Reproduce su enseñanza como bachiller sentenciario en la universidad de París, durante los dos años escolares 1254-1256. No tenía todavía treinta y un años cuando lo terminó. Hay que decir que estamos en presencia de una obra de juventud. Sin embargo, Tomás de Aquino se encuentra allí ya todo entero. Su primer historiador, Guillermo de Tocco, señaló el éxito y la autoridad excepcional que se atribuyeron a esta primera enseñanza. [...] Pero a los treinta y un años, un hombre aún de genio no ha dicho su última palabra. Por eso, unos diez

[1] La frecuencia absoluta es la cantidad de veces que se cita como autoridad, y la relativa es el número promedio cada 100 páginas de las ediciones de Marietti. Da sólo una idea, porque depende del tema que se toque, pues Avicena no trata de los temas específicamente cristianos.

"Como sólo en Dios su *esse* es su quididad, se sigue que en toda criatura, tanto en la corporal como en la espiritual, se encuentre su quididad o naturaleza, y su *esse*, que le viene adquirido de Dios, cuya esencia es su *esse*; y así es compuesta de *esse* o «*quo est*», y de «*quod est*»"[1]. Y cuando trata, en el artículo siguiente, de la simplicidad en especial del alma, se extiende en la explicación de esta distinción:

"Aquí hay una doble opinión. Pues unos dicen que el alma es compuesta de materia y forma. [...] Otros dicen que el alma es compuesta de «*quo est*» y «*quod est*». Pues «*quod est*» difiere de la materia, porque «*quod est*» se refiere al mismo supósito que tiene ser, mientras que la materia no tiene ser, sino [que lo tiene] el compuesto de materia y forma; de allí que la materia no es «*quod est*», sino el compuesto. De allí que en todos en los que hay composición de materia y forma, hay también composición de «*quo est*» y «*quod est*»; pero en los compuestos de materia y forma, «*quo est*» puede decirse de tres maneras:

- Puede decirse «*quo est*» a la misma *forma partis*, que da el ser a la materia.
- Puede también decirse «*quo est*» al mismo *actus essendi*, es decir, al *esse*, como por lo que se corre (*quo curritur*) es el acto de correr (*actus currendi*).
- Puede decirse además «*quo est*» a la misma naturaleza que resulta de la conjunción de la forma con la materia, como la humanidad; principalmente según los que ponen que la forma que es el todo [o *forma totius*[2]], que se dice quididad, no es la *forma partis*, entre los que está Avicena.

Ahora bien, como no es de la razón de la quididad o esencia que sea compuesta, por consiguiente puede encontrarse y entenderse alguna quididad simple, que no sigue a la composición de forma y materia. Si encontráramos, entonces, una quididad que no fuera compuesta de materia y forma, dicha quididad o sería su *esse*, o no. Si esa quididad fuera su *esse*, así sería la esencia del mismo Dios, que es su *esse*, y será *omnino simplex*. Si, en cambio, no es su mismo *esse*, es necesario que tenga el *esse* adquirido de otro, como pasa para toda quididad creada. Y como se ha supuesto que esta quididad no subsiste en materia, no adquiriría el ser en otro, como en las quididades compuestas, sino que adquiriría el ser en sí; y así la misma quididad será aquello «*quod est*», y su mismo *esse* será «*quo est*». Y como todo lo que no tiene algo por sí,

[1] In I Sent. d. 8, q. 5, a. 1.
[2] Cf. «2º Refutación de una opinión falsa», p. 92.

años después de terminar el *Escrito sobre las Sentencias*, Santo Tomás se resolvió a rehacerlo y llegó a componer el primer libro; pero consciente de las trabas que le imponía una obra imperfectamente ordenada y cuya exposición no podía dejarle total libertad de movimiento, renunció a su empresa y le sustituyó la composición de la *Suma Teológica*. El Comentario de Santo Tomás sobre las Sentencias no era entonces ya más estrictamente la expresión adecuada de su pensamiento cuando llegó a la mitad de su carrera escolar y doctrinal"[1].

Y era de esperar que lo que constituye la clave y el alma de lo más personal de su doctrina, la distinción entre esencia y *esse*, no hubiera alcanzado tampoco su última perfección. Encontramos una primera referencia directa a nuestro asunto en la distinción VIII del libro I. Lo primero que allí se pregunta es «Si se dice propiamente de Dios que es». En la respuesta da cuatro argumentos para mostrar que el nombre más propio de Dios es «*Qui est*», uno tomada de San Jerónimo, el segundo del Damasceno, el tercero de Dionisio y el cuarto, el que nos interesa, tomado de Avicena: "La cuarta razón puede tomarse de lo dicho por Avicena, en el tratado VIII de su *Metafísica* (c. 1), en este modo: Como en todo lo que es hay que considerar su quididad, por la que subsiste en una naturaleza determinada, y su *esse*, por el que se dice que es en acto, el nombre «*res*» se impone a la cosa por su quididad, según Avicena, mientras que el nombre «*qui est*» o «*ens*» se impone por el mismo *actus essendi*. Ahora bien, como se da que en toda cosa creada su esencia difiere de su *esse*, tal cosa se denomina propiamente por su quididad y no por su acto de ser, como el hombre por su humanidad. En Dios, en cambio, su mismo *esse* es su quididad; por lo tanto, el nombre que se toma del *esse* lo denomina propiamente y es su propio nombre, como el nombre propio del hombre es el que se toma de su quididad"[2].

Como se ve, el joven Doctor recurre a su distinción con toda seguridad, aunque se la endosa generosamente a Avicena. Y arrastra de Avicena una excesiva distancia entre lo que hace a la esencia y lo que se atribuye al acto de ser. De todas maneras, se nota también la superioridad sobre Avicena, porque para el musulmán Dios no tiene esencia, mientras que para nuestro cristianísimo Doctor la esencia de Dios es ser, esto es, el ser es lo esencial en Dios, como en el hombre la humanidad.

En la cuestión 5 de la misma distinción, Santo Tomás trata de la simplicidad en las criaturas. Hablando de las criaturas en general dice:

---

[1] *Scriptum super libros Sententiarum*, Lethielleux, Paris 1929, edición del R. P. Mandonnet O.P., tomo I, «Avertissement», p. V-VI.

[2] In I Sent. d. 8, q. 1, a. 1.

ca a comprenderlo a la manera de materia y forma, como coprincipios del compuesto, del que se predica el ser. Las derivaciones de esta incomprensión son múltiples, señalemos rápidamente dos:

- En el orden gnoseológico, la idea aviceniana de una esencia indiferente a ser o no ser alienta una concepción esencialista del conocimiento científico por definiciones universales, como si la simple aprehensión, que alcanza las esencias, no alcanzara para nada el ser de las cosas, y hubiera que esperar al juicio para tocar el ser – como sostienen aun hoy muchos tomistas –. Si se tiene en cuenta que la esencia es un modo de ser, que puede considerarse en universal o en particular, se le quita todo motivo de queja a los existencialistas, que creen que el tomismo perdió el ser.
- En el orden teológico, la aclaración tiene mucha importancia a la hora de considerar el misterio de la unión hipostática, porque en la concepción de Avicena, una naturaleza individuada ya es supósito o sujeto del ser: «*id quod est*», de donde se filtrará entre los escolásticos la doctrina de los dos supósitos en la única persona de Cristo, que no es otra cosa que la herejía nestoriana. Hay que señalar que siempre la esencia, aún individuada, es sólo principio «*quo*» del ser.

Santo Tomás vuelve a tocar este asunto al tratar, en el libro II, de la composición en los ángeles: «Si el ángel es compuesto de materia y forma», pero la explicación que allí da no varía de la ya dada [1].

3º *La cuestión disputada De Veritate*

La cuestión disputada *De veritate* tiene importancia máxima, porque el tema que allí trata Santo Tomás es fundamental y nunca lo vuelve a considerar con tanta dedicación (29 cuestiones, con un total de 253 largos artículos; las otras dos cuestiones disputadas más extensas son *De potentia* y *De malo*, con 83 y 81 artículos respectivamente). El Angélico redacta las *Cuestiones disputadas acerca de la verdad* en su primer magisterio parisino, entre los años 1256 y 1259. Como la distinción entre esencia y *esse* aparece más bien al tratar de Dios y de los ángeles, casi no hay referencias directas de nuestro asunto en estas cuestiones. Una tarea de gran utilidad, pero de mucho mayor aliento, sería señalar todas las doctrinas del *De Veritate* que luego serán perfeccionadas por Santo Tomás, para que la inadvertencia de estas deficiencias no lleve a

[1] In II Sent. d. 3, q. 1, a. r.

es posible respecto de ello, tal quididad que tiene *esse* por otro, será posible respecto de dicho *esse*, y respecto de aquello de lo que tiene *esse*, en lo que no cabe ninguna potencia; y así en tal quididad se hallará potencia y acto, según que la misma quididad es posible, y su *esse* es su acto. Y de este modo entiendo en el ángel la composición de potencia y acto, y de «*quod est*» y «*quo est*», e igualmente en el alma. De allí que el ángel o el alma puede decirse quididad, o naturaleza, o forma simple, en cuanto la quididad de ellos no se compone de diversos; mas allí adviene sin embargo la composición de estos dos, es decir, de la quididad y del *esse*"[1].

Lo que puntualmente dice aquí Santo Tomás, y dejará de decir luego, es que la composición entre esencia y *esse* es la que se da entre «*quod est*» y «*quo est*», según la fórmula de Boecio y el pensamiento de Avicena, identificando entonces esencia y «*quod est*»:

- Aquí lo sostiene con toda precisión: "La esencia que no es su *esse*, adquiere el *esse* en sí y es «*quod est*»". Esto no puede decirse de las esencias de las cosas compuestas, porque se consideran en universal y de ellas no se predica el ser, no son «*quod est*» sino «*quo est*»; pero sí se dice de las esencias de las cosas simples, en las que *non differt* «*quod est*» y «*quo est*», supósito y naturaleza.
- Luego va a cambiar esta doctrina. Ya no dirá que en los ángeles se identifica supósito y naturaleza, sino sólo en Dios. Dirá que el supósito del que se predica el ser, «*quod est*», es el compuesto de esencia y *esse*, y nunca la esencia.

Podría alguno pensar que es una diferencia mínima, más de palabras que de doctrina, pero si fuera más sabio tendría que sospechar que no es así, pues se trata de una incomprensión en la distinción fundamental de la que depende toda la profundidad de la ciencia tomista: «*Parvus error in principio magnus est in fine*» reconoce el mismo Santo Tomás[2]. La mejor comprensión de la distinción alcanzada por la profundización de la doctrina de la participación, verá la esencia más ligada al *esse*, pues no puede darse esencia sin *esse*, ni *esse* (creado) sin esencia, reconociendo que no es tan fácil alcanzar dicha distinción; y reconocerá que los sujetos participantes o supósitos (*quod est*) son los mismos compuestos. Se aleja así Santo Tomás del pensamiento de Avicena, que veía la composición de esencia y *esse* a la manera de substancia y accidente, siendo la esencia sujeto que tiene o no tiene el *esse*; y se acer-

[1] In I Sent. d. 8, q. 5, a. 2.

[2] Primeras palabras del *De ente et essentia*: "Un pequeño error en el principio se hace grande en el fin» (n. 1).

nos quedamos también con cierto sabor amargo, porque se concede de algún modo que el *verum* no tiene que ver con el «*quod est*» que distingue Boecio. Pero dicho «*quod est*» sería lo que se define con la quididad o esencia universal, pero ¿acaso las esencias no tienen que ver con la verdad? Supuestamente no, porque serían indiferentes a ser o no ser, y la verdad tiene que ver con lo que es. Como dijimos, se da pie a cierto esencialismo.

Fuera de esto, no hemos encontrado más que algunas pocas referencias a la distinción tomista dichas al pasar: "Dios, como no puede no ser, no requiere esencia que sea distinta de su ser. [...] No puede no ser porque su esencia es su ser"[1]. "Avicena prueba del siguiente modo que el ser de toda cosa, salvo del primer ente, es algo fuera de su esencia: porque todas tienen *esse ab alio*"[2]. "En la razón de ninguna criatura se incluye lo que es ser, pues en toda criatura el *esse* es distinto de su quididad, por lo que no puede decirse de ninguna criatura que su existencia (*eam esse*) sea evidente *per se* también según sí misma. Pero en Dios, el *esse* se incluye en la razón de su quididad, porque en Él es lo mismo *quod est* y *esse*, como dice Boecio, y es lo mismo *an est* y *quid est*, como dice Avicena; y de allí que sea evidente *per se* según sí mismo. Pero como la quididad de Dios no nos es evidente, de allí que la existencia de Dios (*Deum esse*) no nos es evidente *quoad nos*, sino que requiere demostración"[3].

---

[1] De veritate q. 3, a. 1 ad 8: "Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quae sit aliud quam suum esse. [...] Propter hoc non potest non esse, quia sua essentia est suum esse".

[2] De veritate q. 8, a. 8: "Per hunc modum probat Avicenna, quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent".

[3] De veritate q. 10, a. 12: "Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum etiam secundum se. Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione, quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se est per se notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est nobis notum, sed indiget demonstratione".

un tomismo debilitado, ni el temor por las mismas nos haga dejar de lado cuestiones tan fundamentales, con lo que también terminamos en un tomismo empobrecido. Aquí daremos un primer paso en esta dirección, y en los próximos capítulos tendremos que dar algún otro.

Como Santo Tomás no deja de llevarlo todo a los principios más primeros, que son los del ser, en el primer artículo, donde busca decir *quid est veritas*, empezará por señalar su relación con el ente. Para saber de algo *quid est* – comienza diciendo – hay que reducir su comprensión a las nociones más evidentes; ahora bien, "lo que el intelecto concibe primeramente y como evidentísimo, y en lo que resuelve todas las demás concepciones, es el ente, como dice Avicena"[1], primera autoridad a la que se refiere el joven Doctor. Este primer artículo es muy frecuentado por los tomistas, porque aquí la mente ordenadora del Angélico divide el ente en los predicamentos o "modos especiales del ente", y los trascendentales o "modos generales que siguen a todo ente", haciendo una síntesis que ya luego no repetirá.

Justamente al distinguir los dos primeros trascendentales, *ens et res*, recurre Santo Tomás a la distinción entre esencia y *esse*: "No se encuentra nada afirmativo dicho de modo absoluto que pueda tomarse en todo ente, sino su esencia, según la cual se dice que es (*secundum quam esse dicitur*); y así se impone dicho nombre *cosa* (*res*) que, según Avicena en el principio de su *Metafísica*, difiere de *ente* por cuanto *ens* se toma del acto de ser (*ab actu essendi*), mientras que el nombre *res* expresa la quididad o esencia del ente"[2]. Y al tercer *sed contra* que exagera la distinción entre *ens et verum* con el siguiente argumento: "Dice Boecio: «en todas las criaturas es diverso el *esse* y el *quod est*»; pero el *verum* sigue el *esse* de las cosas; por lo tanto, el *verum* es diverso del *quod est* en las criaturas; pero el *quod est* es lo mismo que el *ens*; por lo tanto, el *verum* en las criaturas es diverso del *ens*"; Santo Tomás responde: "Cuando se dice: «*diversum est esse et quod est*», se distingue el *actus essendi* de aquello a lo que dicho acto le conviene; pero la razón de ente se toma del *actus essendi*, y no de aquello a lo que le conviene el *actus essendi*; por lo que la razón no se sigue".

Es verdad que la noción de ente se toma más bien del *esse*, y la de *res* más bien de la esencia o modo de ser, pero la comprensión aviceniana de la esencia, como indiferente a ser o no ser, lo lleva a nuestro joven Doctor a distinguir excesivamente las dependencias, atribuyendo *res* a la sola esencia y *ens* al acto de ser. Con la solución de la objeción

[1] De veritate, q. 1, a. 1.
[2] De veritate, q. 1, a. 1.

Capítulo 2
El verbo creado y el Verbo divino

A. Qué es conocer, 290.

B. Los fundamentos ontológicos del conocimiento, 299.

C. Los principios del conocimiento, 315.

D. El verbo mental humano, 396.

E. La vía de ascenso al misterio del Verbo divino, 546.

F. El misterio del Verbo de Dios, 627.

Siguiendo la Revelación, que le da el nombre de Λόγος, Verbo, al Hijo, segunda persona de la Santísima Trinidad, los Santos Padres, en especial San Agustín, han entrado en el misterio de la Santísima Trinidad apoyándose en la analogía con el espíritu humano, el hombre en su actividad espiritual superior. El recurso a esta analogía se apoya, además, en que la misma Revelación nos dice que el hombre es la única de las criaturas creada a imagen de Dios, por lo que nos invita a buscar en la imagen el reflejo del Ejemplar que la creó. Y resulta, por último, lo más razonable elevarse a Dios a partir de sus obras más nobles, ya que aquí en esta vida no tenemos otra manera de subir a la consideración de lo divino sino haciendo pie en lo creado.

Puesto que la mente de Santo Tomás estuvo tendida desde su aurora a penetrar lo más posible en el misterio de Dios, *Quid est Deus?*, había de emprender decididamente esa vía, siguiendo los pasos de su gran maestro San Agustín. Pero – decimos nosotros – ¿no era de esperar que, habiendo Santo Tomás profundizado de manera tan especial la esencia misma de Dios, esto le permitiera iluminar de manera semejante el misterio de la Santísima Trinidad? Pues sí, así vemos que ha hecho en el tratado de Dios Trino tal como lo desarrolla el Angélico en la *Suma Teológica*. La misma llave que le permitió entrar en las profundidades del Ser divino, la distinción entre esencia y ser, le abre la entrada a una profundización única del misterio de la Trinidad Santísima. Pero

tivo, por evidencia. Pero la intuición tiene que ser acertada porque si no, la investigación termina en nada; y nos inclinamos a decir que el genio está más en la intuición inicial de la conclusión a la que se ha de llegar, que en la determinación de la causa que la explicará. Por ejemplo, todo el desarrollo de la Física y de la Metafísica queda comprometido por la definición precisa del sujeto de cada una de estas ciencias, donde está implicada la última respuesta de todas las cuestiones. Si no se acierta a decir que el sujeto de la Física es el ente *en cuanto móvil*, y que el de la Metafísica el ente *en cuanto tal*, todo el proceso de la ciencia termina por desbarrancar.

Ahora, antes de empezar la consideración del producto último del proceso cognoscitivo, que es el verbo mental, tenemos que decir entonces en qué consiste conocer, y esta definición inicial del conocimiento va a orientar toda la investigación. Sí, claro, no somos genios, nuestro genio es Santo Tomás, y ni siquiera tenemos que cribar sus obras completas para encontrar la respuesta, pues en la *Suma* se expone su pensamiento con meridiana claridad. Nos parece que basta hacer en pie en tres artículos fundamentales.

I. El conocimiento es una operación dominativa

Lo primero que podemos decir del conocimiento es que es una operación vital, o más todavía, que es la máxima manifestación de la vida. Las cosas vivientes son aquellas que se mueven a sí mismas: "Son vivientes propiamente aquellas cosas que se mueven a sí mismas según alguna especie de movimiento, ya se tome el movimiento propiamente, como se dice movimiento al acto de lo imperfecto, esto es, de lo que existe en potencia; ya se tome movimiento comúnmente, en cuanto se dice movimiento al acto de lo perfecto, como entender y sentir se dicen moverse, como se dice en III *de Anima*"[1]. Ahora bien, moverse a sí mismo implica un modo más propio y pleno de ser, porque así como la substancia, que es en sí, por sí y para sí, se dice ente más propiamente que el accidente, que es en otro, por otro y para otro, así también el viviente, que obra por sí y para sí, es más propiamente ente que el no viviente, que sólo puede obrar movido por otro y para otro. Porque el modo de obrar sigue al modo de ser, *agere sequitur esse*, por lo que las

[1] I, q. 18, a. 1: "Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III *de Anima*".

para nuestra sorpresa, no vemos que los tomistas lo hayan advertido. Suponemos que ha influido la poca claridad con que se entendió dicha distinción y la parquedad con que nuestro Santo Doctor la extiende al nuevo tema, pero allí están las palabras de Santo Tomás, a las que nadie parece prestarle atención.

En este capítulo haremos cuatro cosas. *Primero* diremos qué es conocer de un modo general, porque no conviene investigar los principios y causas de un sujeto sin determinar previamente la quididad de dicho sujeto. *Segundo*, consideraremos el enraizamiento de la actividad espiritual en el ser, como hace siempre Santo Tomás, siguiendo el axioma «*agere sequitur esse*». *Tercero*, consideraremos especialmente la naturaleza del verbo mental. *Cuarto*, apoyándonos en el verbo creado, seguiremos a Santo Tomás en su comprensión del misterio del Verbo divino. Pero a nuestro tercer punto, lo prepararemos con unas consideraciones generales acerca del conocimiento, y lo prolongaremos descendiendo y ascendiendo por la escala de las producciones creadas, puesto que el verbo es cierto producto. Seis puntos en total.

A. Qué es conocer

I. EL CONOCIMIENTO ES UNA OPERACIÓN DOMINATIVA, 291.

II. EL CONOCIMIENTO ES UNA OPERACIÓN ASUNTIVA, 293.

III. EL CONOCIMIENTO ES LA OPERACIÓN COMPLETIVA, 295.

IV. CONCLUSIÓN: LA EPIFANÍA DEL SER, 296.

Antes de intentar penetrar en los fundamentos últimos del conocimiento, como pretendemos, conviene considerar qué es el conocimiento, qué es lo más propio suyo. Porque el buen método de investigación tiene una exigencia casi paradójica, pues pide que antes de comenzar a caminar se sepa a dónde se quiere llegar. Así propuesto parece evidente, pues cómo arrancar a izquierda o derecha si no se ha determinado la meta, y como bien se dijo, «un pequeño desvío en los principios se hace grande en los términos». Pero el problema está en que se investiga lo que no se conoce. Hay que conocer desde el principio para llegar a conocer al final.

Sí, sabemos la respuesta, el conocimiento final que se procura es científico, por las causas, y el conocimiento inicial que se exige es intui-

para nuestra sorpresa, no vemos que los tomistas lo hayan advertido. Suponemos que ha influido la poca claridad con que se entendió dicha distinción y la parquedad con que nuestro Santo Doctor la extiende al nuevo tema, pero allí están las palabras de Santo Tomás, a las que nadie parece prestarle atención.

En este capítulo haremos cuatro cosas. *Primero* diremos qué es conocer de un modo general, porque no conviene investigar los principios y causas de un sujeto sin determinar previamente la quididad de dicho sujeto. *Segundo*, consideraremos el enraizamiento de la actividad espiritual en el ser, como hace siempre Santo Tomás, siguiendo el axioma «*agere sequitur esse*». *Tercero*, consideraremos especialmente la naturaleza del verbo mental. *Cuarto*, apoyándonos en el verbo creado, seguiremos a Santo Tomás en su comprensión del misterio del Verbo divino. Pero a nuestro tercer punto, lo prepararemos con unas consideraciones generales acerca del conocimiento, y lo prolongaremos descendiendo y ascendiendo por la escala de las producciones creadas, puesto que el verbo es cierto producto. Seis puntos en total.

A. Qué es conocer

I. EL CONOCIMIENTO ES UNA OPERACIÓN DOMINATIVA, 291.

II. EL CONOCIMIENTO ES UNA OPERACIÓN ASUNTIVA, 293.

III. EL CONOCIMIENTO ES LA OPERACIÓN COMPLETIVA, 295.

IV. CONCLUSIÓN: LA EPIFANÍA DEL SER, 296.

Antes de intentar penetrar en los fundamentos últimos del conocimiento, como pretendemos, conviene considerar qué es el conocimiento, qué es lo más propio suyo. Porque el buen método de investigación tiene una exigencia casi paradójica, pues pide que antes de comenzar a caminar se sepa a dónde se quiere llegar. Así propuesto parece evidente, pues cómo arrancar a izquierda o derecha si no se ha determinado la meta, y como bien se dijo, «un pequeño desvío en los principios se hace grande en los términos». Pero el problema está en que se investiga lo que no se conoce. Hay que conocer desde el principio para llegar a conocer al final.

Sí, sabemos la respuesta, el conocimiento final que se procura es científico, por las causas, y el conocimiento inicial que se exige es intui-

tivo, por evidencia. Pero la intuición tiene que ser acertada porque si no, la investigación termina en nada; y nos inclinamos a decir que el genio está más en la intuición inicial de la conclusión a la que se ha de llegar, que en la determinación de la causa que la explicará. Por ejemplo, todo el desarrollo de la Física y de la Metafísica queda comprometido por la definición precisa del sujeto de cada una de estas ciencias, donde está implicada la última respuesta de todas las cuestiones. Si no se acierta a decir que el sujeto de la Física es el ente *en cuanto móvil*, y que el de la Metafísica el ente *en cuanto tal*, todo el proceso de la ciencia termina por desbarrancar.

Ahora, antes de empezar la consideración del producto último del proceso cognoscitivo, que es el verbo mental, tenemos que decir entonces en qué consiste conocer, y esta definición inicial del conocimiento va a orientar toda la investigación. Sí, claro, no somos genios, nuestro genio es Santo Tomás, y ni siquiera tenemos que cribar sus obras completas para encontrar la respuesta, pues en la *Suma* se expone su pensamiento con meridiana claridad. Nos parece que basta hacer en pie en tres artículos fundamentales.

I. El conocimiento es una operación dominativa

Lo primero que podemos decir del conocimiento es que es una operación vital, o más todavía, que es la máxima manifestación de la vida. Las cosas vivientes son aquellas que se mueven a sí mismas: "Son vivientes propiamente aquellas cosas que se mueven a sí mismas según alguna especie de movimiento, ya se tome el movimiento propiamente, como se dice movimiento al acto de lo imperfecto, esto es, de lo que existe en potencia; ya se tome movimiento comúnmente, en cuanto se dice movimiento al acto de lo perfecto, como entender y sentir se dicen moverse, como se dice en III *de Anima*"[1]. Ahora bien, moverse a sí mismo implica un modo más propio y pleno de ser, porque así como la substancia, que es en sí, por sí y para sí, se dice ente más propiamente que el accidente, que es en otro, por otro y para otro, así también el viviente, que obra por sí y para sí, es más propiamente ente que el no viviente, que sólo puede obrar movido por otro y para otro. Porque el modo de obrar sigue al modo de ser, *agere sequitur esse*, por lo que las

[1] I, q. 18, a. 1: "Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III *de Anima*".

substancias vivientes, que obran por sí, son más en sí y por sí que las substancias no vivientes. Son más perfecta y propiamente substancias y entes.

Moverse a sí mismo supone un dominio o señorío sobre la propia acción, y por lo tanto, implica *dominio y señorío sobre el propio ser*. Porque moverse a sí mismo no sólo supone tener en sí los principios eficientes del movimiento u operación, sino sobre todo ser causa final de la operación, mientras que ser movido por otro supone servir a los fines del otro. La piedra atraída por la tierra se ordena a los fines de la tierra, según la ley de la gravitación, mientras que la semilla de garbanzo que lanza sus raíces a la tierra, ordena la tierra a la propia perfección de su ser, según la ley de la nutrición. De allí que *movere seipsum* no debe entenderse como referido exclusivamente a la acción, sino también y principalmente al propio ser:

- Si se trata de movimiento *propie dicto*, como *actus imperfecti*, moverse a sí mismo supone tener en sí los principios que permiten usar lo propio y lo de lo demás para el perfeccionamiento del propio ser, como dijimos de nuestro garbanzo.
- Si se trata de movimiento *communiter dicto*, como *actus perfecti*, obrar por sí mismo supone también una capacidad de dominio sobre el ser propio y el de los demás, siendo éste justamente el aspecto que queremos estudiar.

"Como se dice que algunas cosas viven según que obran por sí mismas, *ex seipsis*, y no como movidas por otras, cuanto más perfectamente le compete esto a alguno, tanto más perfectamente se encuentra en él la vida"[1]. En este precioso artículo, Santo Tomás distingue los tres grados de la vida: vegetativa, sensitiva e intelectual, según tres grados crecientes de – podríamos decir – autodominio:

- Los vegetales reciben de la naturaleza las formas y los fines por los que obran, siendo dueños solamente de la ejecución de su movimiento, como el garbanzo de su crecimiento.
- Los animales no sólo son dueños de la ejecución de sus movimientos, sino que también adquieren por sí mismos la forma por la que obran, pues se determinan en sus operaciones según lo que cae bajo sus sentidos. Tienen, entonces, mucho mayor dominio de su obrar y de su ser, lo que se manifiesta sobre todo por la ca-

[1] I, q. 18, a. 3: "Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita".

pacidad de moverse a sí mismos localmente, que es el primer movimiento y causa de los demás: "El vivir conviene manifiestamente a los animales, pues se dice en el libro *de Plantis* que «la vida es manifiesta en los animales»"[1].

- Pero la gran superioridad de la vida intelectual, propia del hombre, está en que no sólo es dueña de la ejecución de sus operaciones y de la forma según la que obra, sino también – a diferencia de los brutos animales – de los mismos fines que procura, pues puede conocer la proporción de sus acciones al propio bien y perfección, y puede ordenar así las demás cosas a su propio provecho.

El conocimiento, entonces, es una operación máximamente dominativa. El que conoce se adueña y domina, y nadie se adueña y domina algo si no lo conoce perfectamente. El pleno dominio del hombre sobre sí mismo supone la perfección de la virtud, y la virtud no es otra cosa que la imposición sobre el propio ser y obrar de la regla de la razón. De allí que la ley universal de la perfección sea ciertamente «conócete a ti mismo». Si Dios es la santidad esencial, es porque se conoce tan perfectamente que su ser se identifica con su conocer.

II. El conocimiento es una operación asuntiva

El fundamento del dominio que supone el conocimiento está en que conocer es una manera de apropiación. Porque el conocimiento, cuyo término último es la verdad, se da por cierta conformidad del intelecto con la cosa, que supone cierta apropiación de la cosa por parte del entendimiento: "El conocimiento se da según que lo conocido está en el cognoscente", de allí que "el término [de la operación] del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo intelecto", pues "lo verdadero está en el intelecto según que se conforma con la cosa entendida"[2].

En la *Suma*, Santo Tomás comienza a hablar del conocimiento señalando con especial vigor la apropiación o asunción (asumir viene de *ad sumere*: tomar para sí, apropiarse) que supone conocer, pues conocer es «ser *quodammodo*» la cosa conocida: "Los cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes porque los no cognoscentes no tienen sino sólo su [propia] forma, mientras que el cognoscente es apto por naturaleza para tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido está en el cognoscente. De donde es manifiesto que la natura-

[1] I, q. 18, a. 1.
[2] I, q. 16, a. 1.

leza de la cosa no cognoscente es más coartada y limitada, mientras que la naturaleza de las cosas cognoscentes tiene mayor amplitud y extensión. Por lo que dice el Filósofo en III *de Anima*, que «el alma es en cierto modo todas las cosas»"[1].

Para tener dominio sobre algo hay que apropiárselo y tomarlo para sí, asumirlo, y la manera más perfecta de lograrlo es por el conocimiento, por el que nos apropiamos de la forma misma que da ser a las cosas, captando su necesidad y conveniencia. Nosotros somos, pero hasta que no nos conocemos, no sabemos qué nos conviene, cuál es nuestro fin y sentido, qué relación tenemos con las demás cosas. Todo esto se alcanza cuando nuestra propia especie y esencia no solamente existe con existencia real, sino que comienza a existir con existencia mental. Los modernos dicen que la persona humana no es persona hasta que no toma conciencia de sí, y aunque están errados, su error no deja de tener una parte de verdad, pues la persona no posee su ser hasta que no se conoce. El problema de los modernos es que no quieren distinguir debidamente el orden del ser del orden del conocer. Sólo en Dios se identifican, aunque se distinguen según razón, mientras que en la criatura se distinguen en toda realidad.

Tengamos en cuenta que la apropiación que permite el conocimiento es por asunción y no por consunción: asume pero no consume, se apropia de la forma de las demás cosas sin quitarles la forma propia, sin corromperlas. Al conocer la vaca puedo dominarla, conducirla y engordarla, y hasta ayudar a que la vaca sea mejor vaca; otra cosa es comer la vaca, por lo que poseo más su materia que su forma, y por lo que no engorda ella sino yo. Por el conocimiento, entonces, entramos en conformidad con las cosas, en el sentido más literal del término: *cum forma*, pues al tener la forma de la cosa, el que conoce se puede adecuar a ella de la mejor manera, pues entiende cómo es y cómo le aprovecha.

Destaquemos, además, que si por el conocimiento me apropio de la forma de las demás cosas sin destruirlas, y hasta pudiendo cooperar a perfeccionarlas, lo primer que debo buscar asumir por el conocimiento es – como dijimos – mi propia forma, para adueñarme de mí mismo y perfeccionarme. En realidad debo comenzar por conocerme a mí en mi

[1] I, q. 14, a. 1: "Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III *de Anima*, quod *anima est quodammodo omnia*".

relación o conformidad con las cosas, para ubicarme en el lugar que me corresponde dentro de la universalidad de las cosas, según la debida relación con el principio y fin de todo. Y la primera conformidad que debo conocer, es justamente la de estar en la verdad, la de estar en la debida adecuación de mi intelecto a las cosas. Por eso decimos que el término del conocimiento no es simplemente el ser de las cosas, sino la verdad, esto es, la adecuación que el mismo intelecto tiene con el ser de las cosas. Todo esto debemos considerarlo con mayor precisión.

III. El conocimiento es la operación completiva

Dijimos que el conocimiento es la operación *maxime vitalis*, y por lo tanto máxime dominativa. Vimos que el fundamento está en que es una operación apropiativa o asuntiva. Ahora señalemos cuál es la función última del conocimiento, que se sigue de su dominio. Diremos con Santo Tomás que el conocimiento es la operación completiva o beatífica por excelencia: "La beatitud, como se dijo, significa el bien perfecto de la naturaleza intelectual. De allí que, así como cada cosa apetece su perfección, así la naturaleza intelectual apetece naturalmente ser beata. Ahora bien, lo que es perfectísimo en cualquier naturaleza intelectual, es la operación intelectual, según la cual se apropia en cierta manera de todas las cosas, *capit quodammodo omnia*[1]. Por lo tanto, la beatitud de cualquier naturaleza intelectual creada consiste en entender"[2].

Ahora bien, ¿qué es la beatitud o felicidad?, para saber qué función cumple en ella la operación intelectual. Santo Tomás lo había dicho en el artículo anterior al citado: "Bajo el nombre de beatitud no se entiende otra cosa sino el bien perfecto de la naturaleza intelectual, de la que es [propio] conocer su suficiencia en el bien que tiene; a la que le compete que le ocurra algo en bien o en mal, y que sea dueña de sus operaciones"[3].

---

[1] Traducimos «*capit*» con el sentido fuerte de «apropiar», que es el sentido original que aquí hay que tener en cuenta. Porque el término español «captar» ha quedado reservado a la apropiación cognoscitiva (el Dicc. de la Real Academia trae como primer sentido: «Percibir por medio de los sentidos o de la inteligencia, percatarse, comprender»), perdiendo el sentido fuerte de apropiación, cuando en realidad es la máxima apropiación.

[2] I, q. 26, a. 2: "Beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo".

[3] I, q. 26, a. 1: "Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod

De las tres notas que definen la felicidad, la primera y principal es como el efecto propio y formal de la operación intelectual. El avaro que acaba de ganar un millón no se alegra hasta que no se entera, y el santo que posee a Dios no es feliz hasta que el *lumen gloriae* no le permite "conocer su suficiencia en el bien que tiene". El conocimiento nos permite vernos en nuestra adecuación a la universalidad de lo que es, es decir, respecto del fin, que es Dios, y respecto de las demás cosas del universo. No basta ser perfecto, hay que saber que lo es, por eso decimos que el intelecto es la operación *completiva*, pues hasta que no comprendemos nuestra propia perfección no estamos del todo perfectos.

La primera nota se funda en la segunda, que Santo Tomás no explica por considerarla suficientemente conocida. Evidentemente, también al perro le pueden ocurrir cosas en bien y en mal, pero como no es de naturaleza intelectual, cuando encuentra un hueso o se rompe una pata, no se considera afortunado o desafortunado: "Como la felicidad consiste en cierta operación (pues es la *eupraxia*, es decir, la buena operación, como se dice en la *Ética*[1]), se sigue que la fortuna se da en aquellos en los que acontece obrar bien o ser impedidos de hacerlo. *Y en esto consiste el ocurrir en bien u ocurrir en mal*. Por lo tanto, puesto que alguien es dueño de sus actos en cuanto obra voluntariamente, se sigue que sólo en aquellas cosas que hace voluntariamente ocurre que algo se dé por fortuna, y no en las demás cosas"[2]. Sólo a aquél que conoce el bien y el mal en cuanto tales, y que dirige sus actos a procurar el bien y evitar el mal, se le ofrecen las cosas en su razón de buenas y malas. De allí también que sólo en la naturaleza intelectual se dan hábitos propiamente dichos, que tienen siempre razón de buenos o malos, teniendo siempre los hábitos algo que ver con la operación intelectual.

Y la segunda nota se funda en la tercera, pues sólo le ocurre algo en bien o en mal al que es dueño de sus actos, dominio que proviene del conocimiento.

IV. Conclusión: La epifanía del ser

El objeto propio de la operación intelectual es «lo que es», es decir, el ente: "El objeto propio del intelecto es el ente, siendo entonces el in-

habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina".

[1] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro I, c. 8. Cf. *La naturaleza y sus causas*, «la suerte se da en el obrar voluntario», p. 413-414.

[2] In II Physic. lect. 10, n. 229.

teligible primero, como el sonido es el audible primero"[1]. Y como bajo la noción de ente cabe todo lo que es *quocumque modo*, el intelecto se abre a conocer toda la realidad en todos sus aspectos. El ente, entonces, se da primeramente en la realidad, *in rebus*, y de un modo segundo en el intelecto, en cuanto es conocido: "El ente se da en las cosas y en el intelecto, [... pero] principalmente en las cosas"[2].

Aunque hay que decir que el objeto del intelecto es más propia y últimamente la propia conformidad o adecuación que el intelecto alcanza con «lo que es», que no es otra cosa que la verdad: "Así como el bien denomina aquello en lo que tiende el apetito, así la verdad denomina aquello en lo que tiende el intelecto"[3]. Es más, puede decirse que el objeto del intelecto son ambas cosas, el ente y la verdad: "El objeto del intelecto es el ente o la verdad común"[4]; "el intelecto es aprehensivo del ente y de la verdad universal"[5].

El conocimiento del ente común supone, como vimos, una manera de apropiación de la universalidad de lo que es, por la que el hombre se conoce a sí mismo, a Dios y a la universalidad de las demás cosas, estableciéndose así en el orden de la verdad. Y habiendo entendido su propia perfección, cuál es su fin último, y cómo se le proporcionan las demás cosas, el hombre se establece entonces por el apetito intelectual o voluntad en el orden del bien (lo que consideraremos en el tercer capítulo). De allí que el conocimiento termine siendo, como dijimos, una operación dominativa, pues regula el orden apetitivo y, por medio de él, dirige todas sus demás operaciones. Pero la operación intelectual es la primera y principal, que no se ordena al fin de las demás, sino que las demás se ordenan a su propio fin, que es justamente su manera de apropiación del ser. Por eso dijimos también que es la operación completiva, por la que la naturaleza intelectual entra en posesión del ser universal.

Vemos, por lo tanto, que lo más propio de la operación intelectual es una manera de apropiación o asunción del ser universal. Pero el término apropiación sigue siendo muy general, ¿cómo podríamos expresar en pocas palabras, o mejor, en una sola el modo de apropiación del intelecto? Entre todo lo que dijimos, lo que pareció tocar lo más formal de

---

[1] I, q. 5, a. 2: "Ens est proprium obiectum intellectus et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile".

[2] I, q. 16, a. 3 ad 1: "Ens est in rebus et in intellectu, [...] ens vero principaliter in rebus".

[3] I, q. 16, a. 1: "Sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus".

[4] I, q. 55, a. 1: "Obiectum intellectus est ens vel verum commune".

[5] I, q. 82, a. 4 ad 1: "Intellectus est apprehensivus entis et veri universalis".

la operación intelectual fue que «permite conocer su suficiencia en el bien que tiene». La suficiencia ya existe, no la pone el intelecto, pues el orden del ente *in rebus* es primero, pero la apropiación intelectual manifiesta la realidad de las cosas a la naturaleza intelectual, y le permite adecuarse y gozar de ella. Aquí nos parece que está la palabra con la que se queda Santo Tomás, *manifestar*: "Lo verdadero se da en las cosas y en el intelecto; pero lo verdadero que está en las cosas se convierte con el ente según substancia; mientras que lo verdadero que está en el intelecto se convierte con el ente como lo manifestativo con lo manifestado, *ut manifestativum cum manifestato*"[1].

El verbo *manifestare* se compone de dos términos: *manus* y el verbo primitivo fuera de uso *fendo*, que significa empujar, y se usa en muchos términos compuestos, como *deffendo, offendo, infestus*, etc. La idea entonces de «empujar a mano» supone sacar de un lugar escondido a uno visible, y no de manera indirecta o por un instrumento, sino de modo directo y por propia acción, esto es poner de manifiesto. El conocimiento, entonces, es la *manifestación del ser*.

Pero si quisiéramos usar palabras que tuvieran más eco en una mente cristiana, podríamos decir que el conocimiento es la *epifanía del ser*. Este término griego se compone de ἐπί, que significa extender por encima, y φαίνω, hacer brillar, hacer claramente visible, por lo que ἐπιφαινω significa descubrir lo oculto, lo que estaba debajo, para que brille o se vea en su derredor. El Dicc. de la R.A.E. pone como primera acepción: «manifestación».

Mas no es todavía tiempo de exponer de manera definitiva qué es el conocimiento, pues recién estamos empezando a considerarlo. Sabemos que el conocimiento tiene un producto final: el verbo mental. La Epifanía es el misterio cristiano que contempla la manifestación del Verbo divino, hecho visible a los hombres por la encarnación, por lo que bien podemos quedarnos con un primer analogado en la epifanía del verbo humano, que manifiesta al espíritu el ser de las cosas, entendido en último término como participación del ser de Dios. A esto apuntamos entonces, a considerar cómo está constituido el verbo mental humano, para luego elevarnos por analogía a entender la procesión del Verbo de Dios.

---

[1] I, q. 16, a. 3 ad 1: "Verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, *ut manifestativum cum manifestato*. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est".

B. Los fundamentos ontológicos del conocimiento

I. RAÍCES FÍSICAS DE LA ACTIVIDAD ESPIRITUAL, 299. — 1º Fundamentos entitativos de la actividad natural, 300. — 2º La actividad cognoscitiva considerada como caso particular de la actividad natural, 303.

II. RAÍCES METAFÍSICAS DEL CONOCIMIENTO, 308. — 1º El fundamento del conocimiento está en la inmaterialidad, 309. — 2º El fundamento está, mejor, en la menor coartación de la esencia, 310. — 3º El fundamento del conocimiento está, por fin, en la entidad propiamente dicha, 312. — 4º En síntesis, 313.

En el desarrollo de este asunto seguimos el orden de la *Suma Teológica*, porque allí no sólo tenemos la exposición más profunda de esta doctrina, sino también el mejor método para alcanzarla. En esta obra suprema el orden de las cuestiones es casi tan luminoso como la solución de las mismas. Como se trata allí justamente de Teología, al dato revelado accede una razón que se mueve en el grado de abstracción más universalizado, como es propio también de la Metafísica. Pero la elevación del pensamiento científico a estas alturas presupone el peldaño previo de la Física, en la que debería estar ejercitado el aprendiz de teólogo. Por eso, porque pretendemos esclarecer lo más posible el fundamento de nuestro asunto – el que quiera construir alto que cave profundo –, vamos a exponer primero las raíces de la actividad espiritual del hombre en el orden físico, y recién después profundizaremos el análisis buscando las raíces del pensamiento en el orden metafísico. Estamos persuadidos de seguir así el proceso del pensamiento del mismo Santo Tomás.

I. Raíces físicas de la actividad espiritual

Cuando hablamos de física, nos referimos a su sujeto propio, las cosas naturales, por lo que la actividad espiritual que considera el físico es particularmente la del hombre, y no la de los ángeles ni la de Dios. Y nos referimos también a la herramienta propia de la ciencia física, la distinción de materia y forma, y no a la distinción entre esencia y ser. En la consideración física, entonces, no se va al fondo último de los problemas, alcanzando las causas primeras, pero no deja de tener cierta

primacía relativa: *porque* el sujeto de su estudio lo tiene al alcance inmediato de sus sentidos, siendo alcanzado por abstracción directa de la experiencia, lo que no ocurre con el sujeto de la metafísica, que abarca lo inmaterial; y *porque*, por consecuencia, la distinción de materia y forma, por la que descubrimos las causas del orden físico, tiene clara evidencia *quoad nos*, lo que no puede decirse de la distinción metafísica de esencia y ser. De allí que nos convenga comenzar humildemente nuestro estudio en el orden físico.

La psicología o antropología considera al hombre y a su actividad espiritual. Pero esta es una ciencia subordinada de la física general. De allí que convenga considerar brevemente el fundamento físico de la actividad natural en general, para pasar luego a considerar el caso particular de la actividad cognoscitiva del hombre.

1º *Fundamentos entitativos de la actividad natural*

El sujeto de la ciencia física es el *ente móvil*, y la movilidad supone en el ente cierta deficiencia, pues implica potencialidad. Un ente perfecto es inmóvil pues nada le falta por adquirir. Pero, como dijimos al hablar más arriba de la fecundidad del ser[1], el físico observa que la movilidad tiene algo de positivo, y aun sin volverse estúpidamente evolucionista, ve en la movilidad una verdadera fecundidad. Este misterio despierta su admiración y lo lleva al físico a la investigación de la causa.

La causa, dice rápidamente, es la *naturaleza* de las cosas. La naturaleza que es, a la vez y de algún modo, principio del movimiento y, por lo mismo, principio del ser de las cosas, porque evidentemente la manera de obrar y moverse depende de la manera de ser. La naturaleza deberá responder por lo que hay de deficiente y negativo en las cosas, que tiene que ver con sus pasividades, y por lo que hay de positivo y eficiente, pues las cosas también tienen actividades, por donde se vuelven fecundas.

Analizando el movimiento más detenidamente, el físico se ve llevado a distinguir dos coprincipios realmente distintos en lo que llamó de entrada *naturaleza*: la *materia* como principio potencial y la *forma* como principio actual. «La naturaleza es materia – dirá Aristóteles –, pero es más todavía forma». A la materia se la hace responsable de todo lo que hay de negativo en los entes móviles o entes naturales, de sus imperfecciones y pasividades; mientras que la forma se hace cargo de lo positivo, de lo que las cosas son *actualiter* y lo que las cosas hacen *efficienter*.

---

[1] Cf. «I. El problema de la fecundidad del ser», p. 245.

El físico llamó materia a la materia porque interviene a modo de causa material, de sujeto modificable en una forma u otra. Como los cambios o movimientos pueden ser más superficiales o más profundos, esto es, accidentales o substanciales, y todo lo que ocurre en el orden accidental depende evidentemente de la substancia, *materia* será propiamente el sujeto del cambio substancial, que para mayor claridad se le puede agregar el sobrenombre de materia *prima*. La materia prima, o materia a secas, es sujeto inmediato de la forma substancial, y es la primera responsable (no inmediata sino por medio del compuesto substancial) de todas las pasividades de las cosas naturales, esto es, de todas las *potencias pasivas* del orden accidental, que son sujeto inmediato de las *cualidades pasibles* (formas accidentales).

La materia prima es pura indeterminación y lo más cercano a la nada, de allí que los que no aprenden a pensar en científicos la reputan por pura nada y la pasan por alto. Pero está muy lejos de ser así. Por poco que observe los cambios naturales con fina precisión, el físico se da cuenta que la materia prima tiene un apetito formidable por la forma. Por más que intente con los medios más poderosos, no hay manera de quitarle la forma a la materia prima, llevándola a la aniquilación, porque siempre se aferra a una forma nueva, por pobre que esta sea, y apenas la dejan tranquila, ya se las arregla para mejorar su condición. Prueben de dividir las substancias en moléculas, las moléculas en átomos, los átomos en partículas, las partículas en subpartículas, siempre algo queda, y lo que queda vuelve a integrarse en una substancia entera. ¡No hay manera de quitarle el ser a la materia!

Podría parecer que la materia padece una especie de esquizofrenia o doble personalidad, porque no sufre estar sin forma y tampoco sufre permanecer bajo la misma forma: una vez que se casó con una, ya está pensando en otra. Pero bien mirado tiene coherencia, pues lo propio de la materia es ser sujeto de la forma, y por medio de la forma ser sujeto del ser, pero es *subiectum* tanto del *fieri* como del *esse*. De allí que, en cuanto sujeto del *esse*, la materia no deja de ser sujeto de alguna forma, pero en cuanto abierta al *fieri*, se sabe sujeto abierto a toda forma, *ad omnia*, y no se consuela con ser sujeto de una única y pobre cosa.

Al doble comportamiento de la materia le corresponde un doble comportamiento de la forma. Porque así como la materia es principio del ser (principio intrínseco *in qua*) y del hacerse (principio pasivo *ex qua*), la forma es principio del ser y del hacer (principio activo). La forma se muestra de un modo primero e inmediato como principio del ser de las cosas, en su función de causa formal; pero también se comporta, de un modo segundo y mediato, como principio del *agere* (acción in-

manente) y del *facere* (acción transeúnte), del obrar y del hacer de las cosas, en su función de causa eficiente. La forma es, a la vez, acto por el que son las cosas naturales, y potencia activa por la que obran estas mismas cosas. Por lo tanto, así como la materia, en cuanto principio del *fieri*, no se conforma con ser sujeto de una única cosa, así también la forma, en cuanto principio del *agere* y del *facere*, no se limita a ser perfección de una única cosa, sino que procura ser también de alguna manera lo que son las otras, *esse quodammodo omnia*, ya sea por apropiación de la perfección de las demás, ya sea por integración en una perfección mayor:

- *En los simples cuerpos*, la substancia más simple es la molécula, y todas las diversas especies de moléculas se componen por apropiación de partículas o de elementos más simples, absorbidas por las fuerzas físicas gravitatoria, electromagnéticas o nucleares: el hidrógeno se compone de un protón, un neutrón y un electrón; el helio de dos hidrógenos; el carbono de tres helios y el oxígeno de cuatro. Y a su vez los elementos simples se unen en mixtos; y tanto simples como mixtos se unen en cuerpos superiores: estrellas y planetas; y los diversos cuerpos celestes se unen en sistemas y galaxias; y todo se reúne en el cosmos corporal. La tierra que pisamos es *quodammodo omnia* en el orden corporal, pues se compone de prácticamente todas las substancias y se integra como parte del sistema universal.
- *En los vivientes*, la substancia más simple es la célula. La célula, por una parte, resulta de la integración de las diversas formas moleculares, y por otra es la parte integrante todas las especies de vivientes vegetales y animales. Y cada especie de viviente tiende a integrarse en asociaciones superiores: la hierba en prados, el árbol en bosques, el animal en manadas; y unas especies sirven a las otras, las hierbas a los corderos, y los corderos a los lobos, integrando todas un orden puesto claramente al servicio del hombre.

La materia, entonces, es principio de individuación y de cambio, y la forma es principio de especificación y de producción. Y ambos aspectos presuponen cierta universalidad de la forma, por la que puede comunicarse y multiplicarse (se ve que la universalidad está ligada a la actividad, pues no habría multiplicación sin una previa comunicación). Pero la forma no tiene solamente una *universalidad horizontal* dentro de la misma especie, sino que tiene también una *universalidad vertical* por la que asume las especies inferiores y se abre a las superiores. Ahora bien,

como vimos al comienzo [1], la universalidad de la forma crece en la medida en que se separa de la materia: mientras más cercana y unida a la materia, la forma está más singularizada y coartada, y es menos comunicable; mientras más distante y separada, es más universal y como más amplia, y más comunicable. Y es fácil observar *discurrendo per singula*, que la mayor o menor distancia o separación de la materia, hace mayor o menor la universalidad de la forma en el doble aspecto que aquí estamos señalando.

La razón de esta ecuación es un misterio para el físico, que la observa pero no la explica. Los entes naturales están compuesto de materia y forma como coprincipios substanciales, principios que se unen y componen entre sí inmediatamente, por aquello que son en sí mismos. Pero sin embargo hay que hablar de una menor o mayor distancia entre forma y materia, que expresa un modo inferior o superior de ser, del que se sigue un modo inferior o superior de obrar, y que implica una menor o mayor apertura a la universalidad del ser, a ser *quodammodo omnia*. Pero ¿qué significa esta distancia?

2º La actividad cognoscitiva considerada como caso particular de la actividad natural

La manera de obrar de las cosas, esto es, la actividad natural, puede ser puramente corporal, propia de los minerales, o vital, propia de los vivientes. La actividad vital puede ser estrictamente biológica, propia de los vegetales, o cognoscitiva, propia de los animales. Y la actividad cognoscitiva puede ser sensitiva, propia de los brutos animales, o racional, propia del hombre [2].

Estos cuatro modos de actividad de las cosas naturales responden a cuatro grados de separación de la forma respecto de la materia: las formas materiales o corpóreas, propias de los minerales, y las formas inmateriales o almas, que se dividen según su actividad superior en vegetativas, sensitivas y racionales. Llamamos materiales a las primeras no porque no se distingan de la materia, sino porque están muy unidas y como absorbidas por la materia. Y llamamos a las otras inmateriales no porque no estén unidas a la materia, sino porque guardan cierta separación de la materia que les permite tener actividades no marcadas por la pasividad y cuantificación propias de la materia.

---

[1] Cf. «2º La forma como principio de universalidad», p. 35.

[2] Hoy es 7 de marzo de 2018, fiesta de Santo Tomás de Aquino. Hace ya casi un año y medio que comenzamos este escrito. Que nuestro Santo Doctor no permita que nos apartemos de su pensamiento.

Los principios de movimiento propios de los minerales no son activos sino pasivos. Los minerales tienen fuerza gravitatoria fundada en la masa; tienen fuerzas electromagnéticas fundadas en la electricidad; tienen fuerzas nucleares fuerte y débil fundadas en algo que no se sabe bien qué es; pero todas estas fuerzas, fundadas en dichas cualidades pasibles, no son principios activos sino pasivos. Para que la fuerza gravitatoria dé inicio a un movimiento, un agente externo tiene que haber separado los cuerpos para introducir energía gravitatoria en el sistema, que es potencia activa de movimiento local. Y lo mismo con lo demás: si no se introduce energía del exterior por ciertos desplazamientos locales, la substancia mineral queda al parecer en un estado de frío y homogéneo *black-hole* o plasma denso. Las formas substanciales de los minerales, entonces, son principios que dan el ser a las cosas, haciendo que el oxígeno sea oxígeno y el hidrógeno hidrógeno, pero no llegan a constituirse en principios de acción propiamente dichos, sino sólo de cierta manera de responder ante el movimiento local exterior, estos es, no fundan potencias activas sino sólo pasivas. Toda la actividad que de hecho producen, presupone siempre cierta energía introducida del exterior.

Tenemos que poner cierta distancia con la materia para que la forma no quede tan empobrecida y pueda constituirse en principio de acción propiamente dicho. Esto pasa recién con las formas inmateriales, la ψυχή o alma. Son formas en materia, pero que no están dominadas por la materia, como pasa con las formas minerales, sino que dominan la materia, pues son capaces de apropiarse de las naturalezas inferiores por la nutrición, de reproducir su propia naturaleza por la generación, y aun de superarse a sí mismas por el crecimiento, formando al adulto e integrando al adulto en la comunidad [1]. Las formas vivas, entonces, dan primera e inmediatamente el ser vital a los vivientes que animan, pero secundariamente se constituyen en principio de actividad. Ahora bien, no son causa de la actividad vital de una manera inmediata. Por sí e inmediatamente, son acto de la materia prima, mientras que para obrar como potencia activa primero necesitan ciertos instrumentos que ellas

[1] Estamos refiriendo la generación a la *universalidad horizontal* por la que se propaga la propia especie, y las otras dos funciones del alma vegetativa a la *universalidad vertical*: la nutrición mirando hacia abajo, apropiándose lo inferior, y el crecimiento – esto es lo más discutible de lo que decimos – mirando hacia arriba, integrándose a lo superior. Por eso distinguimos dos etapas de crecimiento del viviente: de brote, cachorro o bebé a adulto, que es crecimiento del individuo, y de adulto individual a miembro de la comunidad. Esta segunda etapa no se suele atribuir a la función de crecimiento, pero nos parece legítimo hacerlo. Sobre esto volveremos luego, cuando consideremos la *escala de las producciones creadas*.

mismas producen, y que fundan las potencias activas segundas, de orden accidental, como son las potencias nutritiva, aumentativa y generativa. Entonces, así como la substancia mineral debe adquirir ciertas cualidades pasibles (como la masa y la electricidad) para disponer de ciertas potencias pasivas (como la gravedad y el electromagnetismo), así también la substancia viviente debe adquirir órganos (como el sistema digestivo y el generativo) para disponer de sus potencias activas.

Por encima de las formas o almas puramente vegetativas, las almas cognoscitivas manifiestan una amplitud mucho mayor de la que se sigue un modo de obrar superior y que implica mayor universalidad en su doble vertiente horizontal y vertical. "Para cuya evidencia hay que considerar que a toda forma le sigue alguna inclinación, como el fuego por su forma se inclina hacia el lugar superior, y a generar lo que le es semejante. Ahora bien, en lo que participa del conocimiento se encuentra la forma de un modo más alto que en lo que carece de conocimiento:

- Porque en lo que carece de conocimiento sólo se halla la forma determinando cada cosa *ad unum esse proprium*, a un único ser propio, que es también natural para cada una. Por lo tanto, a esta forma natural le sigue una inclinación natural que se denomina apetito natural.
- Pero en los que tienen conocimiento, cada uno es determinado al propio ser natural por la forma natural de tal manera que no deja de ser receptivo de las especies de las demás cosas, como el sentido recibe las especies de todos los sensibles, y el intelecto de todos los inteligibles, para que así el alma del hombre sea *omnia quodammodo*, en cierta manera todas las cosas según el sentido y el intelecto; en lo que los que tienen intelecto se acercan en cierto modo a la semejanza de Dios, «en el que todo preexiste», como dice el Dionisio.

Pues bien, así como las formas existen de un modo más alto en los que tienen conocimiento, por encima del modo (*supra modum*) de las formas naturales, así también conviene que en ellas se dé una inclinación *supra modum* de las inclinaciones naturales, que se dice apetito natural. Y esta inclinación superior pertenece a la fuerza apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer lo que aprehende, y no sólo aquello a lo que se inclina por la forma natural"[1].

---

[1] I, q. 80, a. 1: "Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, inveni-

Esta preciosa observación de Santo Tomás, que no parece haberla hecho sino en la *Suma*, está guiando toda la exposición que hacemos en este punto. De todas las formas naturales dimanan perfecciones propias, como la masa y la electricidad en los minerales, los órganos en los vegetales; de las que se siguen inclinaciones naturales, como la gravedad y el magnetismo en los minerales, y la nutrición y reproducción en los vegetales. Y todas las formas naturales están abiertas, por una parte, a apropiarse de perfecciones ajenas de las que se siguen inclinaciones adquiridas, como el agua hierve por el ardor del fuego, la membrana resuena por el sonar del bronce y la superficie brilla por la luz del sol. Y por otra parte, las formas naturales se abren a conformar sistemas de perfección superior, que se inclinan a fines superiores, como cuando el agua es bebida por el sediento ciervo, la membrana constituye el oído del perro y la retina responde a la luz en el ojo del águila.

Pero las formas cognoscitivas se abren a la universalidad de una manera superior, *altiori modo*, pues son capaces de adquirir las perfecciones de las demás cosas no como recibidas al modo del propio ser, sino tal como se dan en las demás cosas, pudiendo entonces tener un cierto conocimiento de sí y abriéndose a conformar sistemas superiores sin dejar de ser lo que son:

- *Universalidad hacia abajo*. El tacto siente el ardor del fuego como ardor de fuego y no de dedo, el oído oye el sonido del bronce como de bronce y no de tímpano, la vista ve la luz del sol como de sol y no como reflejo de pupila. De esta manera la naturaleza sensible no sólo está revestida de sus propias especies sensibles, sino que se apropia de las ajenas como ajenas.
- *Universalidad horizontal*. Esto le permite tener una cierta percepción de la propia naturaleza justamente como propia (sobre

---

tur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam".

todo por el tacto, que es el sentido básico), distinguiéndose como perro entre perros o perro frente a gato.

- *Universalidad hacia arriba*. Gracias a la comunicación de los sentidos y a la consiguiente distinción entre lo propio y lo ajeno, el animal puede participar en sistemas de cooperación superiores, como entre las abejas, obreras, zánganos y reina colaboran en la misma tarea de la colmena (a diferencia del oxígeno e hidrógeno, que para unirse en el agua deben dejar su propio ser).

Y lo que ocurre en las naturalezas sensibles, se da de manera aún mayor en las naturalezas inteligentes, porque el hombre por el intelecto puede apropiarse de las cosas inferiores: de lo que es la piedra y el perro en sí, en su quididad, por lo que puede ser también piedra y perro sin dejar de ser hombre. Y puede conocerse a sí mismo en cuanto tal, siendo hombre y conociéndose hombre, que son como dos modos de ser. Y por esto mismo el hombre puede ordenarse con los demás hombres en pro de bienes comunes conocidos como tales, y sobre todo en procura de Dios, fin último y bien universal. Y así como de todas las formas naturales propias o adquiridas en el propio ser se siguen inclinaciones o apetitos naturales, porque – como se dijo – del *esse* se sigue el *agere*, así también de las formas recibidas en el conocimiento se siguen inclinaciones o apetitos elícitos.

Las formas naturales, tanto substanciales como accidentales, y entre estas últimas, tanto las propias como las adquiridas, modifican de modo inmediato el ser mismo de las cosas, substancial o accidentalmente. Esta es la primera función que tienen: *forma dat esse*. Y de modo secundario y mediato, como dijimos, fundan potencias activas y pasivas en orden a la acción: *agere sequitur esse*. Las formas adquiridas por el conocimiento, esto es, las especies cognoscitivas, que pueden ser accidentales como las recibidas en los sentidos, o substanciales como las recibidas en el intelecto, no modifican de modo inmediato el ser mismo de las cosas, sino que adquieren un modo de ser inmaterial universal – aquí está el punto que nos interesa especialmente en el presente capítulo –, por lo que no pueden constituirse ni siquiera de modo mediato en principios de acción, porque así como es el alma la que conoce y la que, por el conocimiento, es *quodammodo omnia*, así también la que puede obrar en razón del conocimiento es la misma alma, que lo hace por unas potencias segundas, que responden ciertamente al conocimiento, y que son los apetitos sensibles y volitivo, para lo cual, de las especies recibidas en el intelecto deberán derivar ciertas determinaciones recibidas en estos apetitos, en razón de las cuales el alma se determine en orden al *agere*.

Todo esto debe ser explicado de manera más detallada, en éste y en el tercer capítulo. Por ahora estamos señalando el fundamento de la acción tal como el físico lo puede sospechar. A la doble función, entonces, de las formas naturales, por la que determinan el ser como causas formales y fundan la acción como causas eficientes, le corresponde, en el orden cognoscitivo, como un doble modo de existir, pues las formas conocidas cumplen la función formal existiendo en las potencias cognoscitivas, y cumplen la función eficiente existiendo en las potencias apetitivas. Pero vayamos más profundo en la investigación de este fundamento y llamemos al metafísico.

II. Raíces metafísicas del conocimiento

El físico, armado de la distinción materia y forma, *asciende* de las cosas más bajas a las más altas, llegando a tocar los límites de su campo con el alma humana, que tiene algo de puramente inmaterial. El metafísico – el bueno, el tomista –, usando de peana la física, asciende por un proceso resolutivo a lo alto del primer principio divino, y de allí *desciende* por un proceso judicativo a la contemplación de todas las cosas a la luz del primer principio [1], yendo de las cosas más altas a las más bajas, armado de la distinción esencia y *esse* entendida como participación.

Aunque la *Suma* de Santo Tomás es teológica y no filosófica, no deja de señalar el Angélico cuál es el camino que puede seguir la razón por sí misma. Luego de marcar, en la segunda cuestión, las cinco vías de la ascensión resolutiva al descubrimiento de Dios, dedica las nueve siguientes cuestiones (q. 3 a 11) a la consideración de la esencia divina: *Quid sit Deus*. El punto culmen se alcanza muy desde el principio, en la q. 3, a. 4, donde se dice que Dios es el ser por esencia. Luego se entrega a una profundísima reflexión gnoseológica acerca de lo que acaba de hacer, esto es, conocer a Dios: cuestiones 12 y 13 (en la q. 12 se esconde el tesoro que financia el presente capítulo). Y en la cuestión 14, después de haber tratado del *esse* divino, comienza a considerar el *agere*: "Después de la consideración de lo que pertenece a la divina substancia, resta considerar lo que pertenece a su operación" [2]. Pues bien, como hace siempre nuestro Santo Doctor, en el primer artículo pone el fundamento metafísico del conocimiento, alcanzando – como creemos – la mayor profundidad que puede alcanzar la humana razón en esta vida, pero – como

[1] Cf. *Umbrales de la Filosofía*, «Procesos científicos de la Metafísica», p. 505-511.
[2] I, q. 14, prólogo.

sucede siempre en la *Suma* – expuesta con tal concisión que el discípulo puede pasar sin apercibirse como conviene. Que no nos ocurra esto.

1º *El fundamento del conocimiento está en la inmaterialidad*

Imposible pensar que en Dios no haya sabiduría y conocimiento. Pero para el que asciende de la complejidad de las criaturas a la simplicidad de la esencia divina, acto puro, no se le hace fácil explicar cómo puede darse el entendimiento en Dios. La consideración de la esencia de Dios comienza, para Santo Tomás, con la simplicidad (q. 3) y, pasando por la bondad (q. 5-6), termina en la unidad divina (q. 11). Plotino pondrá al Uno como primer principio de todo, pero no dirá que sea ese el nombre de Dios, porque para él lo primero no tiene nombre, ni siquiera lo llamará Dios, porque es impensable e inefable. La simplicidad divina le impide pensar que en el Uno haya ciencia ni inteligencia, porque el conocimiento y la verdad parecen suponer cierta dualidad, pues se da en cierta adecuación entre inteligente y entendido. No es que el Uno sea ignorante, pero la Inteligencia o Λόγος no se da en él, sino que – para Plotino – procede de él como segunda hipóstasis, por emanación eterna y necesaria. De allí el arrianismo de tantos teólogos neoplatónicos.

En su tratado de la naturaleza divina, Santo Tomás tiene como principal adversario a la teología estrictamente negativa de corte neoplatónico. Ya la refutó al explicar cómo conocemos a Dios, en la q. 12, pero otro elemento fundamental de la refutación consiste en mostrar cómo se da el conocimiento en Dios. La simplicidad divina, que nos lleva a entender que la esencia de Dios es ser – dice Santo Tomás al comienzo de la q. 14 –, no sólo no impide que en Él haya inteligencia, sino que lo exige:

"En Dios hay perfectísimamente ciencia. Para ponerlo en evidencia hay que considerar que los cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes porque los no cognoscentes no tienen sino sólo su [propia] forma, mientras que el cognoscente es apto por naturaleza para tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido está en el cognoscente"[1]. Esta es la observación que había hecho el físico en su ascensión de las cosas más imperfectas a las más perfectas, lo que se ex-

[1] I, q. 14, a. 1: "In Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente".

plicaba por la especial condición de las almas cognoscitivas. El teólogo va a señalar el verdadero y propio fundamento.

"De donde es manifiesto que la naturaleza de la cosa no cognoscente es *magis coartata et limitata*, más coartada y limitada, mientras que la naturaleza de las cosas cognoscentes tiene *maiorem amplitudinem et extensionem*, mayor amplitud y extensión. Por lo que dice el Filósofo en III *de Anima*, que «*anima est quodammodo omnia*», el alma es en cierto modo todas las cosas. Ahora bien, *coarctatio formae est per materiam*, la coartación de la forma se da por la materia. De allí que arriba hayamos dicho que las formas, según que son más inmateriales, según esto más acceden a cierta infinitud. Se hace evidente, por lo tanto, que *la inmaterialidad de una cosa es la razón por la que es cognoscitiva, y según el modo de la inmaterialidad es el modo del conocimiento*. De allí que en II *de Anima* se dice que las plantas no conocen por su materialidad; el sentido, en cambio, es cognoscitivo porque es receptivo de las especies sin materia; y el intelecto es todavía más cognoscitivo porque es más separado de la materia e *immixtus*, no mixturado, como se dice en III *de Anima*" [1].

2º El fundamento está, mejor, en la menor coartación de la esencia

En el artículo citado, Santo Tomás hace, sí, referencia a la ascensión del físico por la escalera de las almas vegetativa, sensitiva e intelectiva, y quedan reminiscencias del lenguaje del físico, pues se habla de separación de la materia, pero ahora el fundamento está puesto mucho más profundo. Aquí la palabra clave no es *separatio* sino *coarctatio*, y el movimiento no es de abajo hacia arriba en un proceso de mayor separación, sino de arriba hacia abajo en un proceso de mayor coartación. Santo Tomás tiene el impedimento de no poder usar en sus obras un lenguaje plenamente tomista, porque enseña en el ámbito de las Escuelas, donde el lenguaje es de corte neoplatónico. Allí se entiende la idea

[1] I, q. 14, a. 1: "Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III *de Anima*, quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II *de Anima* dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III *de Anima*".

de participación, como limitación y coartación de las perfecciones absolutas, pero el instrumento para explicarla es solamente la distinción entre acto-forma y potencia-materia. Aunque Santo Tomás no deja de usar los términos de forma y materia, por todo lo que ha venido diciendo de la naturaleza divina, queda claro que las nociones de acto y potencia deben tomarse de modo más amplio: no se trata solamente de la *coarctatio formae per materiam*, sino más propiamente de la *coarctatio esse per essentiam*.

No estamos suponiendo el pensamiento implícito del Santo Doctor, sino interpretando su doctrina explícita y clara. Ya ha dicho explícitamente que, si se quisiera entender siempre el acto como forma, el *esse* sería entonces la *forma formarum*, porque es el acto de todos los actos: "El *ipsum esse* es lo perfectísimo entre todo, pues se compara a todos como acto; pues nada tiene actualidad sino en cuanto es, por donde el *ipsum esse* es la actualidad de todas las cosas, y también de las mismas formas; por lo que no se compara a lo demás como recipiente a recibido, sino más bien como recibido a recipiente"[1]. El *esse* es la actualidad de las mismas formas, es decir, es el acto de los actos. Y en el mismo artículo se refiere al paso anterior – «*supra diximus*» – en que dijo justamente que no sólo la materia coarta la forma, sino que las mismas formas coartan y limitan el *esse*, pues lo determinan a su modo propio de ser, poniendo fronteras a su riqueza: "Si hablamos del infinito según que conviene a la forma – había dicho –, así es manifiesto que aquellas [cosas] cuyas formas son en materia, son *simpliciter* finitas y de ningún modo infinitas. Mas si existen algunas formas creadas no recibidas en materia, sino subsistentes por sí mismas, como algunos opinan de los Ángeles[2], serán ciertamente infinitas *secundum quid*, en cuanto tales formas no están terminadas ni contraídas por ninguna materia, pero como la forma creada que así subsiste tiene *esse* y no es su *esse*, es necesario que su *ipsum esse* sea recibido y contraído (*receptum et contractum*) a determinada naturaleza. Por lo que no puede ser infinito *simpliciter*"[3]. Aquí se dice claramente que aún las formas puras, que no sub-

---

[1] I, q. 4, a. 1 ad 3: "Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens".

[2] El mismo Santo Tomás como primero de todos ellos. Luego ya no lo va a sostener como simple opinión.

[3] I, q. 7, a. 2: "Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid,

sisten en materia, reciben y contraen o coartan (*contractare* y *coarctare* significan evidentemente la misma idea) el *esse*, porque siempre que el acto es recibido en la potencia, es limitado y coartado por la potencia, y por allí puede ser también multiplicado. Pero el acto propiamente dicho por el que son actualmente las cosas, es el acto de ser, el *ipsum esse*, y la potencia en que es recibido es la esencia, que puede ser forma pura, en el caso de las criaturas más altas, o forma y materia, en las más bajas. De allí que donde Santo Tomás escribe *coarctatio formae per materiam*, está queriendo significar *coarctatio actus per potentiam*, y quiere que se entienda *coarctatio esse per essentiam*.

3º El fundamento del conocimiento está, por fin, en la entidad propiamente dicha

Ahora sí vayamos un poco más allá de las palabras de Santo Tomás, pero no de su pensamiento. El físico llegaba a ver que, en la medida en que las formas de las cosas eran más perfectas, había un predominio de la forma sobre la materia, y en la cumbre de las cosas aparecían las naturalezas cognoscentes, los animales y el hombre. Pero, para el físico, estas comparaciones son misteriosas, porque cada especie de cosa tiene su forma esencialmente distinta a las demás, y en cierto modo es incomparable. La materia coarta la forma, y un burro se muestra mejor burro que otro, y en el mercado se paga más caro. Y el hombre puede decirse que es más perfecto, y se sube al burro y lo domina. Pero el hombre es hombre, y cualquier burro es siempre mejor burro que el hombre. ¿En qué hay que compararlos para saber quién sale más caro en el mercado?

El metafísico tomista es quien responde, al descubrir el secreto de lo que nosotros llamamos «universalización metafísica»: todas las cosas participan más o menos del *esse*, según la esencia que a cada una le compete, y lo que se tiene, se valora y se vende, es lo que la cosa tiene de ser, su *entidad*, determinada por la esencia y en acto por el *esse*. Pero entonces cambia la perspectiva de la comparación, porque si comparáramos las cosas en cuanto a su color, habría que definir y tener en cuenta qué es lo propio de la coloreidad en sí, para saber qué se acerca más o menos, y en qué, a la coloreidad ideal, para que no nos pase como al físico, que no sabríamos decir qué es mejor color, si el rojo, el amarillo o

---

inquantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter".

el azul. Lo que en realidad de verdad aquí se trata de comparar, es justamente el *ente* en cuanto tal, por lo que tenemos que definir qué es y qué propiedades tiene el *ente* por sí, para saber qué se le acerca más y qué menos.

Ahora bien, *ente* por sí, en su pura esencia, no es otro que Dios, el *Esse per se*, que se caracteriza por incluir en la eminencia de su simplicidad todo modo de ser, el ser *eminenter omnia*: "Como Dios es el *ipsum esse per se subsistens*, es necesario que contenga en sí mismo *totam perfectionem essendi*, toda perfección de ser"[1]. Por lo tanto, las cosas que participan de manera más propia del ser, que pueden decirse que son con toda propiedad, serán aquellas que pueden ser *quodammodo omnia*, que son justamente las cosas cognoscentes. Como ocurre con la coloreidad ideal, que es la blancura *per se*, que incluye en sí la integralidad de todos los colores. De allí que las cosas propiamente coloridas, son las cosas blancas que, aunque participen más o menos de la blancura *per se*, reflejan lo propio del ideal, pues no dejan de incluir en sí la universalidad de los demás colores. Las demás cosas, rojas, amarillas o azules, tienen color de manera muy reducida y coartada.

Por eso puede y debe decirse que el fundamento del conocimiento es la entidad propiamente dicha. Son cognoscentes todas aquellas cosas que tienen ser en estado propio, de un modo que participan de lo más propio del ser, que es ser *quodammodo omnia*. El modo que el ente tiene de serlo todo es, como ya vimos y veremos mejor, por intelección. La blancura incluye todos los colores, pero indistintamente; para que pudiera decirse que los posee en su misma distinción, tendría que conocerse a sí misma. Dios incluye también en la simplicidad de su ser la perfección de todas las cosas, pero las posee distintamente en cuanto se entiende a Sí mismo perfectamente. Por eso dijo Santo Tomás en el artículo al que se refirió el físico que "los que tienen intelecto se acercan en cierto modo a la semejanza de Dios, en el que todo preexiste"[2].

4º *En síntesis*

Luego de esta reflexión, volvamos a la argumentación del artículo. El principio universal, entonces, que interviene como premisa mayor del argumento dice que, como el principio de coartación del ser es la esencia, las esencias pueden ser más o menos amplias, participando más o menos del ser. Ahora bien, este principio universal está como de-

---

[1] I, q. 4, a. 2.
[2] I, q. 80, a. 1.

terminado por una observación inducida de la experiencia de las cosas: mientras mayores las esencias o modos de ser de las cosas, más cognoscentes. Por lo que la conclusión metafísica de primera importancia que hay que sacar, es la ecuación: amplitud del ser ≈ conocimiento. Santo Tomás dijo: «*secundum modum immaterialitatis est modum cognitionis*», pero sabemos que por inmaterialidad hay que entender la amplitud de la esencia, porque para el físico todos los ángeles son absolutamente inmateriales, pero el metafísico tomista entiende que el serafín puede decirse más inmaterial que el simple ángel porque tiene una esencia más amplia, que limita menos el *esse*. Y la amplitud de esencia, por la que abarca de manera superior todos los modos de ser, hay que traducirla por conocimiento: la manera de extenderse *ad omnia* del ser, es por el conocimiento. De allí la conclusión del artículo: "De donde, como Dios está *en lo sumo de la inmaterialidad*, como de lo anterior se hace evidente, se sigue que Él mismo esté *en lo sumo del conocimiento*"[1].

No seamos impacientes y no pasemos demasiado rápido al siguiente artículo. Esto nos ocurre al leer la *Suma* y no penetramos suficientemente en las profundidades del pensamiento de nuestro Doctor. Nuestros deberes de estado nos obligaron a volver diez veces sobre lo mismo (cada tres años en treinta años), y recién estamos empezando a penetrarlo. El físico no llega a comprender esta ecuación porque para él cada cosa está determinada en su ser por su forma específica, y cree que cada cosa no es más que lo que su forma le hace ser. Cuando estudia el conocimiento en psicología, entiende que el intelecto es semejante a la materia prima y se hace capaz de recibir como *de fuera*, por abstracción, las especies de las demás cosas, y con eso se conforma cuando Aristóteles le dice que el alma es *quodammodo omnia*. Hasta le resulta gracioso decir que, en efecto, así como el hierro se vuelve fuego al recibir el calor, así en la medida en que recibo *intelligibiliter* la quididad del burro, *quodammodo* me vuelvo burro. Pero la metafísica tomista nos hace pensar las cosas de otra manera.

Al hablar de la separación de la forma respecto de la materia, al físico no se le ocurre pensar en otra cosa que en la mayor perfección de la forma, porque no sabe con qué llenar el espacio que se abre entre forma y materia. Pero el metafísico sí lo sabe: lo que llena ese espacio es el *esse*, porque la forma en materia no hace sino constituir el recipiente del *esse*, y una forma más separada de la materia se abre a un *esse* más amplio, más rico, más productivo. Son conceptos sin sentido para el fi-

[1] I, q. 14, a. 1: "Unde, cum Deus sit *in summo immaterialitatis*, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit *in summo cognitionis*".

sico en la medida en que no se vuelva más tomista. El poder ser burro, piedra y *quodammodo omnia*, no es algo que le venga al hombre propiamente *de fuera*, al menos no totalmente de fuera, porque como su alma está muy separada de la materia, tiene en sí una riqueza de ser que no sólo se hace capaz de actualizar, de dar realidad a su esencia humana, sino que tiene la aptitud de actualizar *quodammodo* – esto es lo que hay que explicar: el modo – a todas las cosas, un modo que queda, sí, limitado a la amplitud de su esencia: el modo como un ángel puede ser burro y piedra es muy superior al del hombre; y el de un serafín, muy superior al del simple ángel – algo diremos de esto –. Nuestro humano recipiente de ser existe en acto gracias al *actus essendi* que Dios nos comunica, pero nuestra porción de ser (porción entendida según la noción de participación) está como en ebullición queriendo ser hombre, burro, piedra *et omnia*. Pero ¿por qué esa inconformidad con lo que somos? Pues ¡porque somos participación del *Esse per se*, al que le es propio tener todo modo de ser! Y ¿cómo damos satisfacción a esa tendencia a serlo todo? ¿Pariendo burros y piedras? Pues no, que si bien es cierto que el hombre puede engendrar hombres, sólo hombres puede engendrar, y eso no es señal de su perfección, pues los ángeles son más perfectos y amplios en sus esencias, y no paren ángeles. La manera de ser burro, piedra *et omnia* es por el conocimiento, porque del ser del hombre quiere emanar una universalidad de seres con existencia mental: los *concibe* – es el modo de parir que tiene propiamente el ser en cuanto que es – en un verbo mental, como λόγος. Esto es lo que tenemos que explicar.

C. Los principios del conocimiento

I. INTRODUCCIÓN, 316. – 1º El ente propiamente dicho es espiritual, 316. – 2º Los principios productivos del verbo mental, 318.

II. LAS POTENCIAS INTELECTIVAS EN GENERAL, 319. – 1º Las potencias se distinguen del alma, 319. – 2º Las potencias se asientan en el alma, 325. – 3º Las potencias fluyen del alma, 326. – 4º Las potencias intelectivas son primeras por razón de su objeto, 334. – 5º El proceso por el que las potencias intelectivas emanan del alma, 336.

III. EL INTELECTO AGENTE, 339. – 1º Existencia del intelecto agente según la razón, 340. – 2º El intelecto agente según una comparación, 342. – 3º Condiciones del intelecto agente, 350. – 4º Relación del intelecto agente con el Intelecto divino, 355. – 5º Naturaleza del intelecto agente, 357.

IV. EL INTELECTO POSIBLE, 359. — 1º En qué modo el intelecto posible es potencia pasiva, 359. — 2º La doble reducción al acto del intelecto posible, 362. — 3º El intelecto posible comparado al intelecto agente, 364. — 4º Ambos intelectos comparados con el Intelecto divino, 367.

V. LAS ESPECIES INTELIGIBLES, 369. — 1º Necesidad de las especies para conocer las cosas, 370. — 2º Acerca del origen de la especies en el alma, 375. — 3º Las especies siempre se usan en conversión a los fantasmas, 381. — 4º La naturaleza de las especies inteligibles, 385.

I. Introducción

1º El ente propiamente dicho es espiritual

Cuando el físico asciende la *escala de la separación*, parte de lo que a él le resulta más claro, los simples minerales, y analizándolos en sus cambios más patentes, que son los accidentales. Allí distingue materia y forma, primer escalón, y parte a la consideración de los cambios más profundos, los substanciales, y al análisis de las naturalezas más perfectas, las vivientes y, finalmente, en la cumbre de su consideración, alcanza al hombre.

El metafísico, dijimos, se mueve en la *escala de la coartación*, que en sí misma es descendente, pero no tiene acceso directo a la plataforma de partida, que es Dios, al que sólo puede llegar por la analogía de las cinco vías. Por lo tanto, su camino es un poco más complejo. Hay un primer momento de enfoque de los lentes metafísicos, por el cual, después de plantear las cinco vías, se alcanza *en ese marco* – como hemos sostenido – la *resolutio* de esencia y *esse*, y se entiende la relación de las cosas con Dios en términos de participación. Hecho esto, algunos tomistas creen que terminaron la metafísica, pero en realidad recién se está en condiciones de empezar.

El teólogo cristiano, fundado en la Revelación, puede descender entonces de Dios a lo creado, como hace Santo Tomás en la *Suma*: primero considera a Dios Uno y Trino, luego la creación, y entre las cosas creadas, primero los espíritus angélicos, luego el mundo corporal, y finalmente el hombre, como mixto de espíritu y cuerpo. Pero el metafísico, por tomista que sea, se funda en la razón, y aunque entiende que la escala de coartación es descendente, nunca puede partir propiamente de Dios, porque no le es evidente, y debe siempre necesariamente comenzar por las criaturas que tiene ante sus ojos. Ahora bien, vistas las cosas en términos de participación y coartación, el metafísico compren-

de que el único *ente propiamente dicho* que tiene ante los ojos, en el cual se dan las condiciones propias del ente en cuanto tal, es el hombre.

Cuidado que aquí no estamos negando sino especificando lo que dice Aristóteles en la *Metafísica*. El Filósofo no llegó nunca a terminar de enfocar sus lentes metafísicos, pero aunque un poco miope, no dejaba de mirar en la buena dirección. Reconoce que la Metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente, y que por lo tanto, se interesará muy especialmente en las substancias separadas, y sobre todo en el Acto puro. Pero el ente principal al que el hombre tiene acceso directo, es la substancia sensible. Por eso, dice Santo Tomás explicando el texto aristotélico, "hay que tratar primero de las substancias sensibles, porque tales substancias son reconocidas por todos, pues todos confiesan que existen ciertas substancias sensibles; mientras que no todos reconocen las substancias no sensibles. De allí que primeramente hay que investigar acerca de las substancias sensibles como más notorias"[1]. Lo que ahora estamos en condiciones de aclarar, es que el ente principal al que tenemos acceso, único en el que se da lo propio del ente, es el hombre; porque el ente propiamente dicho no sólo debe ser substancia y no accidente, sino que debe ser espiritual. El ente que carece de universalidad, que no puede ser *quodammodo omnia*, es un ente tan coartado que casi no merece decirse que tiene ser. Los entes espirituales son, respecto de Dios, como las cosas blancas respecto de la blancura *per se*, que tienen blancura *recepta*, pero que no dejan de ser blancos, esto es, que contienen de alguna manera la universalidad de los colores. Los entes no espirituales, son como los colores, que participan tan parcialmente de la blancura, que no merecen llamarse propiamente blancos: los animales serán amarillos (el más cercano al blanco de los colores simples), los vegetales azules y los minerales rojos. Sólo el hombre es blanco, un poco ceniciento, pero blanco al fin.

Se entiende, entonces, por qué el hombre es la única de las cosas creadas a imagen y semejanza de Dios, no sólo con semejanza, sino a imagen. Sí, los simples teólogos decían que porque Dios es espíritu, y el hombre es espiritual. Pero el teólogo tomista les aclara que es así porque Dios es «El que es», y el hombre es la única criatura que tiene ser en su condición propia de universalidad. Porque lo propio del ser – repetimos – es ser *omnia*, y sólo los seres espirituales son *omnia quodammodo*. Y se va a entender, también – adelantando la conclusión del capítulo –, que el verbo propio y principal de todo espíritu, del Divino,

[1] In VII Metaph. lect. 2, n. 1297.

del angélico y del humano, es aquel por el que se conoce a sí mismo en la verdad de su propia universalidad. Esto lo tenemos que explicar.

Por ahora, lo dicho justifica el orden que vamos a seguir en lo que queda de nuestro capítulo. En este tercer apartado vamos a tratar acerca de los principios del conocimiento en general, de los que brota el verbo mental. Luego vamos a considerar el mismo verbo mental del hombre, como propia producción del ser en cuanto es, porque el hombre es el único ente propiamente dicho (espiritual) que tenemos al alcance de nuestros sentidos. En el quinto apartado, apoyándonos en la consideración del verbo como producción, recorreremos la escala de producciones creadas desde lo ínfimo de los minerales hasta lo supremos de los ángeles. Entonces estaremos en condiciones de acceder en cuanto nos es posible al misterio del Verbo divino.

2º *Los principios productivos del verbo mental*

El proceso del conocimiento intelectual arranca, entonces, de la especial amplitud del ente espiritual y termina en la producción del verbo mental. Nuestro interés es bastante preciso: así como nos extendimos – en el anterior capítulo – en comprender la constitución ontológica de las cosas en su ser real, ahora queremos investigar lo mejor posible la constitución que tienen las cosas en su ser pensado, como verbo mental, porque la piedra existe en sí y en el intelecto. Y tenemos claro también lo que no nos interesa: no queremos perdernos en el universo infinito de la gnoseología tomista. Consideraremos, entonces, los principios que dan lugar a la existencia del verbo mental, interesándonos especialmente en un doble aspecto: qué son en sí y cómo proceden de lo anterior (*quid sit et propter quid*).

Sabemos que de la esencia del alma brotan dos potencias en orden al conocimiento: el intelecto agente y el paciente. Y sépase que, en cuanto al acto de conocer del intelecto paciente o posible, hay que tener en cuenta diversas cosas: "El inteligente al entender puede ordenarse a cuatro cosas, esto es, a la cosa que entiende, a la especie inteligible por la que se hace intelecto en acto, a su [acto de] entender, y a la concepción del intelecto [o verbo mental]" [1]. Por lo tanto, en este apartado consideraremos los siguientes asuntos: qué son las potencias intelectivas en general y cómo dimanan de la esencia del alma; qué es el intelecto agen-

[1] De Potentia q. 8, a. 1: "Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus".

te en particular, y qué hace; qué es el intelecto paciente, y cómo conoce; qué son las especies inteligibles y qué relación guardan con el intelecto y con las cosas. Hasta aquí tenemos potencias y hábitos (las especies), por lo que estamos todavía en el orden del *esse*. El *intelligere* o acto de entender es ya acción, y no podemos sino considerarlo junto con el verbo mental, que es el producto de esa acción, cosas ambas que pertenecen al orden del *agere*. Queda, entonces, el acto de entender para el próximo punto, y en éste consideramos los cuatro asuntos dichos.

II. Las potencias intelectivas en general

Santo Tomás nos dijo que los cognoscentes tienen un modo de ser tan amplio que no sólo son lo que son en sí, por su propia forma y esencia, sino que pueden ser *quodammodo omnia*. Ahora bien, si tal es la condición de dichas substancias, que ebullen en ganas de actualizar también toda otra forma, ¿por qué hay que poner potencias especiales para esta tarea y no reconocer sin más que es la misma substancia la que recibe inmediatamente las especies de las demás cosas?

1º *Las potencias se distinguen del alma*

Consecuente con el principio que él mismo puso, el primer asunto que considera Santo Tomás al tratar, en la *Suma*, de las potencias del alma en general, es «si la misma esencia del alma es su potencia». Por «esencia del alma» aquí se entiende la substancia en cuanto se distingue de los accidentes, y no la esencia en cuanto se distingue del *esse*; es decir, se trata del alma en cuanto determina el ser esencial o substancial del hombre, siendo en acto bajo el *actus essendi*. Y por «potencia» entendemos la potencia activa que pone la operación o acto de entender. Como la potencia activa es en sí misma acto, puede pensarse que la esencia del alma misma sea la potencia que pone la operación de entender, de modo que la acción dimane inmediatamente de ella y, en la medida en que es operación o acto inmanente, que permanezca en ella como en su sujeto inmediato. Santo Tomás niega esta posibilidad con dos argumentos: "Es imposible decir que la esencia del alma sea su potencia, por más que algunos lo hayan sostenido. Y esto se muestra de dos modos, en cuanto a lo presente"[1].

Primero. El primer argumento es más general y sigue lo que ya había dicho Santo Tomás para los ángeles, que nos interesa traer aquí.

[1] I, q. 77, a. 1.

La pregunta respecto a los ángeles parece ser la misma: «Si la potencia intelectiva del ángel es su esencia». Pero el contexto es muy distinto, plenamente tomista, esto es, entendiendo «esencia» en cuanto potencia distinta del *actus essendi*. Como sabemos, al hablar de los ángeles se impone esta distinción porque no hay otro modo de entenderlos como formas puras y, sin embargo, compuestos. Pero está, además, el contexto inmediato, porque la cuestión está en el artículo tercero, después de haberse preguntado «si el *intelligere* del ángel es su substancia», donde no pone «esencia» sino claramente «substancia»: la esencia bajo el acto de ser; y «si el *intelligere* del ángel es su *esse*», porque tanto el *esse* como el *intelligere* son acto. Habiendo aclarado que *esse* e *intelligere* son actos de distinto orden (este artículo nos interesará sobremanera), muestra en consecuencia que la esencia del ángel y su potencia intelectiva son potencias de distinto orden:

"Ni en el ángel ni en ninguna criatura la *virtus* o potencia operativa es lo mismo que su esencia. Lo que se ve así: Como la potencia se dice respecto del acto, es necesario que según la diversidad de actos sea la diversidad de potencias, pues por eso se dice que el propio acto responde a la propia potencia. Ahora bien, en todo lo creado la esencia difiere de su *esse*, y se compara al mismo como potencia al acto, como se ve por lo dicho más arriba. Pero el acto al que se compara la potencia operativa es la operación. En el ángel, entonces, no es lo mismo el *intelligere* y el *esse* [como acaba de mostrar], ni ninguna otra operación en el mismo [ángel] o en cualquier otro [ser] creado es lo mismo que su *esse*. De allí que la esencia del ángel no es su potencia intelectiva, ni la esencia de nada creado es su potencia operativa"[1].

Así como sólo en Dios se identifica el *esse* y la esencia, porque su esencia es el acto puro de ser, así también sólo en Dios se identifica el *esse* y el *agere*, justamente porque es acto puro, sin nada de potencia, por lo que en Dios es lo mismo su ser que su entender y su amar. En lo creado, en cambio, así como se distingue la esencia del *esse*, pues cada cosa tiene un modo determinado de ser, así también, y con la misma

[1] I, q. 54, a. 3: "Nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia".

necesidad, se distingue el *esse* del *agere*. Y así como la criatura necesita un principio potencial receptivo y determinante del *esse*, que es potencia respecto del *esse*, así también para el *agere*, que es de un orden distinto del *esse*, necesita una potencia de orden distinto. Estos dos órdenes, idénticos en Dios pero distintos en las criaturas, suponen en éstas últimas cierta diferencia y cierta semejanza:

- Son *diferentes* porque, en el orden del ser, la esencia es potencia pasiva que recibe y determina el *esse*, acto primero, y la potencia activa del *esse* es la misma esencia divina; mientras que en el orden del *agere*, el intelecto es, a la vez, potencia activa y pasiva, pues el *intelligere*, acto segundo, es inmanente (mientras que el *esse* de las criaturas no es inmanente en Dios). Como veremos, las especies del intelecto son principios determinativos del *intelligere*, pero también receptivos, cumpliendo una función semejante a la de las esencias.
- Son, sin embargo, *semejantes*, lo que no es de extrañar, pues en Dios son dos órdenes idénticos. Santo Tomás va indicando constantemente la semejanza de funciones de los principios que constituyen ambos órdenes, empezando ahora por proponer el paralelismo potencia/acto entre esencia/*esse* e inteligencia/*intelligere*.

Al tratar el mismo asunto para el alma humana, el contexto es distinto y el lenguaje – como dijimos – menos *tomista*, pues no se mueve en el marco de la distinción esencia y *esse*, sino substancia y accidente: "Como la potencia y el acto dividen al ente y cada género de ente, la potencia y el acto se deben referir al mismo género. Por lo tanto, si el acto no está en el género de la substancia, la potencia que se dice respecto de dicho acto no puede estar en el género de la substancia. Ahora bien, la operación del alma no está en el género de la substancia, sino sólo en Dios, cuya operación es su substancia. De allí que la potencia de Dios, que es principio de la operación, es la misma esencia de Dios. Lo que no puede ser verdadero ni en el alma, ni en ninguna criatura, como más arriba se dijo también del ángel" [1]. En el segundo argumento considera en particular este argumento general.

---

[1] I, q. 77, a. 1: "Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra etiam de Angelo dictum est".

Segundo. "Esto [lo dicho en general en el primer argumento] también aparece como imposible en el alma. Pues el alma según su esencia es acto, *anima secundum suam essentiam est actus*". Paremos aquí, porque nos podríamos confundir. ¿No habíamos quedado en que la esencia es potencia? Sí, pero aquí estamos hablando del hombre, compuesto de alma y cuerpo, y el alma, según su esencia o naturaleza propia de alma, es acto respecto del cuerpo, por más que el alma, junto con el cuerpo, constituyan la esencia compuesta del hombre, que es potencia respecto del acto de ser. Dijimos que no estamos en contexto tomista estricto. Sigamos: "Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuera principio inmediato de operación, siempre el que tiene alma en acto [esto es, cualquier viviente,] tendría las operaciones de la vida, así como siempre el que tiene alma en acto es vivo. Pues [el alma] en cuanto es forma, no es acto ordenado a un acto ulterior, sino que es término último de la generación. De allí que el estar en potencia todavía a otro acto, no le compete según su esencia, en cuanto es forma, sino según su potencia. Y así la misma alma, según que está bajo su potencia, se dice acto primero, ordenado al acto segundo"[1].

Podemos marearnos un poco porque, como no se trata del ángel sino del hombre, aquí la comparación entre el orden del ser y el del obrar no está propuesta en el nivel de la distinción tomista esencia/*esse*, sino en el de la distinción aristotélica materia/forma. Hay también paralelismo potencia/acto entre materia/forma, esto es, cuerpo/alma, y potencia/operación, en particular, inteligencia/*intelligere*. El primer par pertenece al orden del ser, y se compone de la potencia pasiva de ser (el cuerpo o materia) y del acto por el que es (el alma o forma), que se denomina *acto primero* porque pertenece a este orden primero del *esse*. El segundo par pertenece al orden del obrar, y se compone de la potencia activa/pasiva de obrar y del acto por el que obra, que se denomina *acto segundo* porque pertenece al orden segundo del *agere*. El alma o acto primero es término de la *generación*, que es el *fieri* del orden del ser; mientras que en el *fieri* del orden del obrar se nos presenta una doble imprecisión, pues podemos tener en cuenta el proceso de *abstracción* o el de *concepción*:

---

[1] I, q. 77, a. 1: "Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum".

- La comparación se vuelve más estricta respecto del proceso de abstracción, por el que el intelecto agente abstrae la especie del fantasma, que pasa a ser actualmente entendida por el intelecto paciente en el verbo mental. Así como la *generación* procede de los progenitores, padre y madre, se da en la materia prima, termina en el alma bajo su acto de ser (*forma dat esse*) y produce el nuevo hombre; así también la *abstracción* procede del intelecto agente, que es como el padre, y del fantasma, que es como la madre, se da en el intelecto paciente, *tabula rasa* como la materia prima, termina en la especie entendida, que es como el alma siendo, y produce el verbo mental, que es la cosa existiendo nuevamente en el intelecto. Pero no es exactamente esto lo que está mirando Santo Tomás en el texto, porque el acto segundo al que allí se refiere no es la especie, sino el *intelligere*.
- La comparación parece que debe hacerse, entonces, con la *concepción* del verbo mental a partir de una especie ya abstraída que el intelecto posea de manera habitual, siendo ésta la operación cuyo principio se investiga. – Advirtamos que por «operación» podemos entender el operar *in fieri*, el *intelligere* entendido como paso de no entender a entender, o también la operación *in factum esse*, el *intelligere* entendido como acto de entender. En el orden de ser, en cambio, tenemos la palabra generación como paso del no ser al ser, y la forma como término de la generación: aquí se distingue claramente acción (*in fieri*) y acto (*in factum esse*), mientras que no pasa así en el orden del obrar, en que se confunde acción y acto. – Volviendo, entonces, a la comparación, tampoco camina el paralelismo: porque el *intelligere*, que es acto segundo, debe ser determinado por la especie, que es forma accidental; mientras que el alma, acto primero, determina la materia. El *intelligere* es más comparable al *esse* por el que alma existe, que a la misma alma.

Lo que ocurre es que el argumento no necesita precisar mucho más para alcanzar su fin. Sólo se trata de mostrar que el alma no puede ser principio inmediato de los actos de conocimiento. Y la razón que adelanta Santo Tomás no es la más propia, ni la más profunda, sino la más notoria, pues argumenta por el absurdo: Si el alma, que es acto, fuera principio inmediato, estaríamos actualmente pensando siempre y todo lo que se puede pensar; seríamos un poco obsesivos. Se pueden mostrar los absurdos con más detalle:

Si quisiéramos pensar que el alma fuera principio inmediato de los actos de conocimiento, cumpliendo ella misma las funciones del intelec-

to, habría que pensar las especies de las cosas conocidas a manera de cualidades pasibles, que inhieren inmediatamente en la substancia, como el calor, la blancura o la electricidad. Pero entonces no excedemos el modo como los minerales participan de lo que son las demás cosas. Así como la substancia afectada por estas pasividades es siempre y constantemente caliente, blanca y eléctrica, así también el alma debería estar siempre y constantemente en acto de conocer todas las especies que tiene recibidas, lo que percibimos que no es así.

Además, esta confusión podría darse con el alma sensible, que sólo percibe cualidades pasibles, pero el alma racional es capaz de conocer quididades substanciales, y el problema se hace más grave, porque si la substancia del hombre tiene que dar ser inmediatamente a nuevas formas substanciales, al conocer piedra se volvería piedra, y vaca al conocer vaca.

Además, el alma racional se muestra capaz de conocer la universalidad de las cosas, por lo que tendría que tener actualmente, en su ser real, la perfección de todas las cosas. Pero es propio sólo del Ser divino el serlo todo en la eminencia de perfección. Hay que poner, por lo tanto, un principio intermedio entre el alma y las operaciones, que esté en potencia de conocer o no conocer, de conocer esto o aquello. Y este principio no es sino una potencia operativa segunda, que brota del alma.

Tercero. Santo Tomás va a volver a considerar una tercera vez el mismo asunto para la potencia intelectiva en particular, después de haberlo tratado para el intelecto del ángel y para cualquier potencia del hombre en general: "Parece que el intelecto no sea una potencia del alma, sino que sea su misma esencia" [1]. Lo hace de manera más resumida pero, por lo mismo, muy interesante: "Es necesario decir, según lo antepuesto, que el intelecto es una potencia del alma, y no la misma esencia del alma. Porque el principio inmediato de operación es la misma esencia de la cosa que obra, sólo cuando la misma operación es su ser, *quando ipsa operatio est eius esse*; pues así como la potencia se tiene a la operación como a su acto, así se tiene la esencia al *esse*. Pero sólo en Dios es lo mismo el *intelligere* que su *esse*. Por lo tanto, sólo en Dios el intelecto es su esencia; en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el intelecto es cierta potencia del inteligente" [2].

---

[1] I, q. 79, a. 1, introducción.

[2] I, q. 79, a. 1: "Necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo

Aquí Santo Tomás plantea de manera clara y escueta la analogía que rige este asunto: la inteligencia es al *intelligere* como la esencia al *esse*. Por supuesto, como veremos, se trata de una inteligencia determinada a conocer esto o aquello por la especie, por lo que diremos también que la especie es al *intelligere* como la esencia al *esse*. Sólo en Dios la esencia es principio inmediato del *intelligere*, porque en Dios la esencia se identifica con el *esse*, y por lo tanto con la inteligencia, y por lo tanto con el *intelligere*. Todo esto lo ha mostrado Santo Tomás al tratar de la esencia divina.

Bien, teniendo en cuenta que las potencias se distinguen de la esencia del alma, consideremos entonces qué relación guardan con la misma esencia.

2º *Las potencias se asientan en el alma*

Al poner que las potencias cognoscitivas son distintas del alma, el riesgo que corre nuestra pobre cabecita es el de apartarse del fundamento metafísico del conocimiento. Cuando Santo Tomás se pregunta, en la misma cuestión, «si todas las potencias del alma están en el alma como en su sujeto», va como a soldar la división que había establecido. Distingue dos tipos de potencias:

- Aquellas potencias cuyas operaciones se ejercen sin órgano corporal, como la inteligencia y la voluntad, tienen como sujeto propio al alma sola.
- Las potencias que ejercen sus operaciones por órgano corporal, como la vista y el oído, tienen como sujeto propio al compuesto de alma y cuerpo, y no al alma sola.

Pero lo que más nos interesa es destacar el principio general del argumento, donde pone la soldadura a la que nos referimos: "El sujeto de la potencia operativa es aquello que es *potens operari*, capaz de obrar, pues todo accidente denomina a su propio sujeto. Lo que puede obrar es lo mismo que lo que obra. De allí que necesariamente «la potencia es de aquello», a modo de sujeto, «de lo que es la operación», como dice el Filósofo"[1]. El hombre es *el que piensa*, y así como de él se predica la

---

autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis".

[1] I, q. 77, a. 5: "Illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod *eius sit potentia* sicut subiecti, *cuius est operatio*; ut etiam Philosophus dicit, in principio *de Somno et Vigilia*".

operación: «*actiones sunt suppositorum*», al hombre también le pertenece la potencia de obrar, él es *el que puede pensar*. En la medida en que el alma le da al hombre su modo substancial de ser, es principio primero pero remoto de todas las operaciones, como se dice en las respuestas a las objeciones, siendo las potencias principios segundos pero inmediatos (aunque no todas las potencias tienen al alma como sujeto, sino que algunas residen en el compuesto). De la amplitud de ser que tiene el hombre, entonces, determinado por el modo de su alma, fluyen las potencias, en particular la potencia intelectiva que le permite ser *quodammodo omnia*. Cómo deba entenderse este fluir, es lo que considera Santo Tomás en el artículo siguiente.

3º *Las potencias fluyen del alma*

Santo Tomás se pregunta «si las potencias del alma fluyen de su esencia». Los problemas que se presentan en torno a este asunto son muy profundos, y se tocan sin misericordia en las objeciones. Fluir, proceder, emanar, resultar – son todos los términos que se usan en el artículo – parecen suponer cierta causalidad, pero ¿cómo hablar de causalidad de la esencia a las potencias, si todo el compuesto subsiste bajo un mismo acto de ser? ¿Acaso no habría que decir que aquél que produce el hombre, coproduce la esencia con sus potencias? Por lo demás, ¿cómo se explicaría que de algo uno y simple, como es la esencia del alma, procedan cosas múltiples y diversas, como son las potencias? ¿De dónde se tomaría la razón de la diversidad? [1]

Santo Tomás responde desde los primerísimos principios ontológicos, pero llega a la conclusión con paso ligero, para seguir luego con el siguiente asunto. El discípulo queda con soluciones claras, pero ¡cuánto tendrá que volver sobre las razones que las sostienen! Son como las respuestas del catecismo, tan prontamente aprendidas por los niños, pero para las que no alcanza la vida a profundizarlas. El alma es forma substancial y las potencias son formas accidentales. Nuestro Santo Doctor comienza con una preciosa comparación entre ambas:

"La forma substancial y la accidental convienen en parte, y en parte difieren. *Convienen* en que ambas son actos, y según cada una hay algo *quodammodo in actu*. *Difieren*, en cambio, en dos [aspectos]:

- *Primero*, porque la forma substancial hace ser *simpliciter*, y su sujeto es ente sólo en potencia [la materia prima]. La forma acci-

[1] Estos problemas presentan las objeciones segunda y primera del artículo.

dental, en cambio, no hace ser *simpliciter*, sino [*secundum quid*, esto es,] hace *esse tale* [de tal cualidad], o *tantum* [de tal cantidad], o teniéndose de algún modo; y su sujeto es ente en acto [la substancia]. De donde se ve que la actualidad se encuentra primeramente (*per prius*) en la forma substancial que en su sujeto; y como lo primero es causa en todo género, la forma substancial causa el ser en acto en su sujeto. Mientras que, por el contrario, la actualidad se encuentra *per prius* en el sujeto de la forma accidental que en la [misma] forma accidental; por lo que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto. De tal modo que el sujeto, en cuanto está en potencia, es *susceptivum* (receptivo a modo de sujeto) de la forma accidental; en cuanto está en acto, es *productivum* de ella. Digo esto del accidente propio y *per se*, pues respecto del accidente extranjero (*extranei*), el sujeto es sólo *susceptivum*, mientras que el productivo de tal accidente es el agente extrínseco.

• *Segundo*, la forma substancial y la accidental difieren porque, como lo menos principal es *propter* (por causa de) lo más principal, la materia es *propter* la forma substancial, mientras que, por el contrario, la forma accidental es *propter completionem subiecti*, se ordena a complementar el sujeto"[1].

Santo Tomás usa un lenguaje que convence al simple aristotélico, quien sólo distingue materia y forma, pero que esconde la distinción tomista de esencia y acto de ser. En tomismo, toda forma «hace ser», *facit esse*, determinando el *esse*, como la potencia determina el acto; pero, a su vez, el *esse* actualiza la forma. Para el aristotélico no tiene sentido distinguir la forma de la actualidad de la forma, porque el único

---

[1] I, q. 77, 6: "Forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. *Conveniunt* quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. *Differunt* autem in duobus. *Primo* quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. *Secundo* autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti".

acto que conoce es la misma forma; pero para el tomista sí, porque tanto la forma substancial como la accidental son actualizadas por el mismo y único acto de ser del compuesto. Desde el punto de vista de la potencia que determina el acto, la forma substancial hace ser *simpliciter* porque determina el *esse* en lo que tiene de substancial y específico; mientras que la forma accidental lo determina en aspectos accidentales complementarios. Pero desde el punto de vista del acto que actualiza la potencia, «*actualitas per prius invenitur in forma substantiali*», el esse confiere actualidad primeramente a la forma substancial, en cuanto es determinante principal de la esencia y, junto con la materia prima, es primer *recipiens* del acto de ser; mientras que «*actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti*», la forma del accidente propio fluye en su actual existencia de la realidad de su sujeto substancial, pues los accidentes están en acto por el único acto de ser del supósito.

Advirtamos aquí, como tendremos que hacerlo más de una vez en lo futuro, que corremos siempre el riesgo de caer en el error análogo al *fisicismo*, que denunciamos muy al principio [1], y que ahora habría que llamarlo *entitatismo* o algo así. Consiste en otorgarle entidad propia a los principios del ente, olvidando que son justamente eso: principios. Aquí, por ejemplo, en el entusiasmo de sostener la tesis más tomista de la unidad del acto de ser, no queriendo poner un acto de ser accidental para cada forma accidental, podríamos pensar que así como el acto de ser actualiza la forma substancial, así también actualiza sin más las formas accidentales. No habla así Santo Tomás. No dice: «la actualidad de la forma accidental es causada *por el acto de ser del sujeto*», sino dice que «es causada *por la actualidad del sujeto*». Porque el accidente es algo posterior a la substancia, de manera que el principio con el que se compone no son los principios por separado de la substancia: materia, forma y acto de ser, sino con lo que esos principios han compuesto: un sujeto actual. Sabemos por propia y sufrida experiencia cuánto cuesta evitar esta tendencia de nuestra humana cabeza, que tiende a pensar los principios como las partes corporales que tienen cada una sus operaciones propias.

Santo Tomás concluye: «*Subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis; inquantum autem est in actu, est eius productivum*», aclarando que esto vale para los accidentes propios y no para los adventicios. Pero veamos primero cómo aplica esta conclusión para el caso de las potencias del alma, y luego reflexionaremos en el caso particular que aquí nos interesa. Sigue diciendo:

[1] Cf. «III. El escollo a evitar en el análisis del ente físico», p. 29.

"De lo dicho [en el artículo anterior] se hace manifiesto que el sujeto de las potencias del alma o es la misma alma sola, que puede ser sujeto del accidente según que tiene algo de potencialidad, como se dijo más arriba; o el compuesto. Pero el compuesto está en acto por el alma; de donde es evidente que todas las potencias del alma, ya sea su sujeto el alma sola, ya el compuesto, fluyen de la esencia del alma como de principio, porque ya se dijo que *el accidente es causado por el sujeto según que está en acto, y es recibido en él en cuanto está en potencia*"[1].

El sujeto del intelecto, entonces, no es el compuesto de alma y cuerpo sino el alma sola. El alma es sujeto porque determina el ser del hombre y en ella se encuentra *per prius* la actualidad por la que el hombre existe. El intelecto *fluit, emanat vel resultat*[2] del alma como de su principio, pues el alma *suscipit vel recipit* el intelecto en cuanto está en potencia y lo *produce o causa* en cuanto está en acto. Esto es lo que nos dice Santo Tomás y con esto tenemos que conformarnos. Agrega también que, "[respecto] del accidente propio, el sujeto es causa tanto final como *quodammodo* activa; y también *ut materialis*, a modo de causa material, en cuanto es *susceptivum* del accidente. Y de aquí se puede concluir que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin y como principio activo; y de algunas como *susceptivum*"[3]. El alma, entonces, es sobre todo causa final del intelecto; es también causa eficiente o activa o productiva, pero *quodammodo*; y es *susceptivum vel recipiens*, que es una manera de causalidad que puede reducirse a la material, *ut materialis*, pero sólo por cierta analogía, pues el alma es sujeto del intelecto no como compuesta con la materia sino en cuanto capaz de subsistir por sí misma, como podría decirse también causa *ut materialis* a la substancia angélica, que es totalmente inmaterial, pero que es *susceptivum* de las potencias intelectiva y apetitiva.

El asunto está, como se ve, en entender bien qué es el alma *en cuanto está en acto*, y qué *en cuanto está en potencia*. En el artículo, Santo

---

[1] I, q. 77, a. 6: "Manifestum est autem ex dictis quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia".

[2] Usa estos dos últimos términos en el ad 3: *emanatio, aliqua naturalis resultatio.*

[3] I, q. 77, a. 6 ad 2: "Subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum".

Tomás dice que dijo que el alma "puede ser sujeto del accidente según que tiene algo de potencialidad". Lo había dicho en el primer artículo: "El alma, si bien no es compuesta de materia y forma, tiene sin embargo *aliquid de potentialitate admixtum*, como se dijo más arriba. Y por lo tanto puede ser sujeto del accidente"[1]. Y lo había explicado al tratar de la esencia del alma, cuando se preguntó «si el alma es compuesta de materia y forma»: "*Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius*. Todo lo participado se compara al que participa como su acto. Pues cualquier forma creada que se proponga como subsistente por sí misma, es necesario que participe del *esse*, porque aún «la misma vida», o lo que se diga de esa manera, «participa del mismo *esse*», como dice el Dionisio. Ahora bien, el *esse* participado es limitado (*finitur*) a la capacidad del participante. De allí que sólo Dios, que es su mismo *esse*, es acto puro e infinito, En las substancias intelectuales, en cambio, hay composición de acto y potencia; no ciertamente de materia y forma, sino de forma y *esse* participado. De allí que algunos digan que se compone de «*quo est*» y «*quod est*», pues el mismo *esse* es «*quo*» algo es"[2].

Una forma pura separada, *non recepta*, no es sujeto (*susceptivum*) de accidentes. De la blancura en sí no puede decirse sino lo que le pertenece por esencia, y no puede ser ni dulce ni fría, ni siquiera más o menos intensa. En la medida en que es recibida en un sujeto, se hace sujeto de accidentes, ya sea accidentes extraños a ella, como la crema es un blanco dulce y la nieve un blanco frío, o propios, siendo más o menos intensa, pues nunca puede ser recibida en la pureza de su esencia: la crema es blanco cremoso, y la nieve blanco níveo, más perfecto. Un aristotélico que pensara los ángeles como formas puras, no recibidas en materia, tendría que pensarlo a cada uno como una perfección pura: la *serafinidad* o la *querubinidad*, incapaz de tener nada que no le sea esencial y necesario, como son en realidad las ideas en la mente divina. De allí que tantos Santos Padres los consideraran animales celestes, con cierta materia sutil. Lo que Santo Tomás nos enseña, es que todas las criaturas son participaciones del ser, también las formas inmateriales, *formas puras* en cuanto no tienen materia, pero no *acto puro*.

---

[1] I, q. 77, a. 1 ad 6.

[2] I, q. 75, a. 5 ad 4: "Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam *ipsa vita*, vel quidquid sic diceretur, *participat ipsum esse*, ut dicit Dionysius, V cap. *de Div. Nom.*. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est* et *quod est*, ipsum enim esse est *quo* aliquid est".

Pensado a la manera platónico-aristotélica, el *per-se-homo* no sería sujeto de accidentes, por ser forma pura, pero sí lo son Juan y Pedro, porque reciben la forma en la materia y no poseen toda la perfección de lo humano. El hombre individual es *susceptivum* de accidentes en cuanto está en potencia a todo aquello que posee el *per-se-homo*, pero no lo posee él: la estatura perfecta, la musculatura perfecta, la sabiduría perfecta, la honestidad perfecta. Son todas perfecciones de las que está privado, pero a las que se abre su humanidad *recepta*, y por lo tanto, a las que está en potencia. Pero que no desespere, pues de muchos accidentes él tiene ya la perfección necesaria para producirlos, porque si bien no es hombre perfecto, sin embargo es hombre a fin de cuentas, y tiene en su substancia la actualidad de la esencia humana, de la que no brota sin más la estatura perfecta, pero tiene la potencia del crecimiento; no posee la musculatura perfecta, pero produce los músculos a perfeccionar; no posee la sabiduría perfecta, pero produce las potencias intelectuales; no tiene la virtud perfecta, pero tiene una voluntad abierta a alcanzarla. Dicho rápidamente no hay problemas, pero estos aparecen cuando se empieza a tener en cuenta que el sujeto del intelecto y de la voluntad es el alma sola, y cuando se quieren considerar las substancias angélicas. Aquí es cuando tenemos que volvernos tomistas.

La perfección de la que todo lo creado participa no es el *per-se*-querubín, ni el *per-se-homo*, ni la *per-se*-lechuga, sino el *Esse-per-se-subsistens*, al que tenemos que amar por sobre todas las cosas. Darse cuenta de esto es alcanzar nuestra insistida *universalización metafísica*. Toda forma, entonces, aún la forma pura, "tiene algo de potencialidad" porque recibe el *esse* limitándolo a su modo esencial de ser, sin tenerlo en toda la riqueza de su perfección, quedando en potencia a mayor participación del ser, según la condición de su esencia o naturaleza. El brote de lechuga está en potencia a ser una hermosa y tierna planta de lechuga. Pero las formas que tienen una *potencialidad* especial, son – como dijimos – las formas intelectuales, que pueden participar del *Esse-per-se-subsistens* en lo más propio, que es ser *quodammodo omnia*.

Si ahora entendemos por alma al compuesto de la forma substancial del hombre subsistiendo bajo su acto de ser *receptus et coarctatus*, pero no en cuanto se compone con la materia, sino en cuanto es capaz de subsistir por sí misma – pues en cuanto tal es sujeto de las potencias intelectivas –, siendo así sujeto *per prius* de actualidad, comprendemos que pueda estar, a la vez, en potencia y en acto. *Está en potencia* por la limitación que proviene de la forma; *está en acto* por la actualidad que proviene del acto de ser; pero no cometamos el error del *entitatismo*, atribuyendo estas condiciones separadamente a la forma y al *esse*, pues

ambas pertenecen al compuesto substancial. Así entendida el alma, decimos:

- *In quantum est in potentia*, el alma es *suceptivum vel recipiens* de accidentes. La forma o esencia de la criatura ha limitado el *esse* participado, y el compuesto queda entonces en potencia *quodammodo* a lo propio del acto del que participa, el *Esse* separado, puro e infinito. No hay manera de entender potencialidad en una forma pura sin volverse tomista.
- *Secundum quod est in actu*, la substancia del alma produce o causa activamente algunos accidentes, que no son sino ciertas potencias activo-pasivas, que la ponen en potencia próxima de aquello a lo que ella está en potencia remota. Estas son, *en primera emanación y resultancia*, los intelectos agente y paciente, por los que se abre inmediatamente a ser *quodammodo omnia*.

Hay, sin embargo, dificultades en pensar que la substancia del alma cause en sí misma y por sí misma las potencias, pues – como dice una de las objeciones del artículo – "una *emanatio* denomina cierto movimiento; pero nada se mueve a sí mismo, salvo en razón de parte, como se dice que el animal se mueve a sí mismo, porque una de sus partes es *movens* y la otra *mota*. Ni tampoco el alma se mueve, como se prueba en I *de Anima*. Por lo tanto, el alma no causa en sí sus potencias"[1]. Aristóteles muestra que el alma es el primer motor inmóvil de todos los movimientos del viviente; aunque ya vimos que no es totalmente inmóvil, pues aunque permanece mientras el viviente no se corrompe, necesita ser movida por el primer motor para producir sus acciones. Y si bien el viviente puede moverse a sí mismo de muchas maneras, teniendo al alma como primer motor, se ve que siempre una parte en acto mueve a la otra en potencia. Pero aquí se pretende que el alma se mueva a sí misma adornándose con una potencia, para lo cual tendría que estar en potencia a recibir y en acto de tener, lo que parece contradictorio.

A lo que responde Santo Tomás: "La emanación de los accidentes propios a partir del sujeto no es por una transmutación, sino *per aliquam naturalem resultationem*, por cierta natural resultancia, como de uno resulta naturalmente otro, como de la luz el color"[2]. A nuestro lacónico Doctor le basta señalar la diferencia de operación: no se trata de una operación transitiva de uno sobre otro, sino inmanente de uno sobre sí mismo; porque ya ha respondido la objeción principal, que consiste en mostrar cómo el alma puede estar a la vez en potencia y en acto

[1] I, q. 77, a. 6 obj. 3.
[2] I, q. 77, a. 6 ad 3.

no según lo mismo, pues está en potencia en cuanto a las limitaciones de la forma y en acto en cuanto a las riquezas del *esse*. Ya sabemos que el *esse* coartado por la esencia queda en tensión a la ilimitada amplitud del *Esse per se*, y mientras más amplia la esencia y menor la coartación, más pretensiones tiene, queriendo siempre, del modo como se pueda, volver a su estado primigenio de serlo todo en el Todo. Hasta a las piedras le pasa esto, que tienden a unirse por gravedad para volverse un piedrón universal. Ya dijo Jesucristo que las mismas piedras gritarían «¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» si callaran los discípulos (Lc 19, 40), pues todas las criaturas quieren lo mismo.

Queda un último asunto, que no es ciertamente el menor, tocado por la primera objeción: "Parece que las potencias del alma no fluyan de su esencia. Porque de uno simple no proceden [cosas] diversas; pero la esencia del alma es una y simple; por lo tanto, como las potencias del alma son muchas y diversas, no pueden proceder de su esencia". Grave problema, que no se soluciona con lo dicho. *Quid dicendum? "Dicendum quod* de uno simple pueden proceder *naturaliter multa* según cierto orden, *ordine quodam*. Y también por la diversidad de los recipientes. Así entonces de la única esencia del alma proceden muchas y diversas potencias, tanto por el orden de las potencias, como también según la diversidad de los órganos corporales"[1].

Santo Tomás habla poco – no como nosotros – para no confundir a su discípulo. Le exige, sí, tener presente lo que ya dijo, pues no se repite – nosotros escribimos para desmemoriados –, pero le explica lo que no se había dicho. Y del orden en que emanan las potencias, punto tan importante, había tratado antes, en el artículo cuarto: «Si en las potencias del alma hay orden», y termina de tratarlo en el artículo siguiente, el séptimo: «Si una potencia del alma se origina (*oriatur*) de otra». Aunque esta cuestión es sumamente interesante, ahora sólo nos importa lo que hace a las potencias intelectivas.

Todo el asunto se rige por dos principios generales complementarios: "Como el alma es una, mas las potencias muchas, y hay que proceder con algún orden de lo uno a la multitud, es necesario que haya orden entre las potencias del alma"[2]. Y además: "En aquellas [cosas] que proceden de uno según un orden natural, así como lo primero es causa de todo, así también lo que es más cercano a lo primero, *primo propinquius*, es *quodammodo* causa de los que son más remotos. Pero se mostró más arriba que entre las potencias del alma hay un orden múltiple.

[1] I, q. 77, a. 6 ad 1.
[2] I, q. 77, a. 4.

Por lo tanto, una potencia del alma procede de la esencia del alma mediante otra"[1].

Ahora bien, las potencias intelectivas son evidentemente las primeras que emanan del alma, y por lo tanto las más cercanas: "Las potencias intelectivas son anteriores a las potencias sensitivas, de donde las dirigen e imperan"[2]. De allí que las potencias intelectivas sean *quodammodo* causa de las demás potencias del alma: "La esencia del alma se compara a las potencias tanto como principio activo y final, cuanto como principio receptivo (*susceptivum*), ya separada *per se*, ya junto con el cuerpo. Ahora bien, el agente y el fin es más perfecto, mientras que el principio *susceptivum*, en cuanto tal, es menos perfecto. Por consiguiente, las potencias del alma que son *priores* según orden de perfección y naturaleza, son principios de las demás por modo de fin y de principio activo. Pues vemos que el sentido es *propter intellectum*, y no a la inversa. El sentido es también cierta participación deficiente del intelecto, de allí que según el origen natural proviene del intelecto, como lo imperfecto de lo perfecto. Pero según la vía de los principios receptivos, por lo contrario, las potencias más imperfectas se encuentran como principios respecto de las demás; como el alma, según que tiene potencia sensitiva, se considera como sujeto y algo material respecto del intelecto"[3]. Agreguemos que "así como la potencia fluye de la esencia, no por transmutación, sino por cierta natural resultancia, y se da [o existe] simultáneamente con el alma, así es también de una potencia respecto de la otra"[4].

4º Las potencias intelectivas son primeras por razón de su objeto

Para terminar de mostrar la primacía de las potencias intelectivas, hay que considerar su objeto, porque sabemos que las potencias se distinguen por sus actos y objetos. "Una potencia, según aquello que es potencia, se ordena al acto. De allí que la razón de potencia deba tomarse del acto al que se ordena; y por consiguiente, la razón de potencia tiene

---

[1] I, q. 77, a. 7.

[2] I, q. 77, a. 4. Santo Tomás distingue aquí un triple orden, dos según dependencia, y uno según el orden de los objetos. En cuanto a la dependencia, considera el orden de naturaleza y el orden de generación. Según el orden de naturaleza, las potencias intelectivas son primeras, como hemos puesto en la cita. Pero en cuanto al orden de generación, Santo Tomás está suponiendo la gradual formación del organismo humano, por lo que primero sólo tiene potencias vegetativas, después de un tiempo las sensitivas y entonces las intelectivas. Pero esto no parece ser así, por lo que nos quedamos con el orden de naturaleza.

[3] I, q. 77, a. 7.

[4] I, q. 77, a. 7 ad 1.

que diversificarse según que se diversifica la razón del acto. Ahora bien, la razón del acto se diversifica según la diversa razón del objeto. [Y como] todo acto es de una potencia pasiva o de una activa, [la razón de objeto tiene dos maneras]:

- El objeto se compara al acto de la potencia pasiva como principio y causa motora, pues el color en cuanto mueve la vista es principio de la visión.
- El objeto se compara al acto de la potencia activa como término y fin, como el objeto de la virtud aumentativa es la cantidad perfecta, que es fin del aumento.

Porque la acción recibe su especie de estos dos [modos de objeto], es decir, *ex principio*, o *ex fine seu termino*, como la calefacción difiere del enfriamiento según que aquélla procede de lo cálido, como activo, a lo cálido [como fin]; mientras que ésta de lo frío a lo frío. De allí que necesariamente las potencias se diversifiquen según los actos y los objetos"[1].

Ahora bien, hemos visto que en la emanación de las potencias intelectivas, primeras que produce el alma, ésta se tiene de manera tanto activa como pasiva, pues por una parte las produce a modo de principio activo, y por otra las recibe a modo de sujeto pasivo; y que este doble aspecto está asociado muy íntimamente a los principios constitutivos del alma, De allí que podamos esperar que este doble comportamiento se traslade a las potencias intelectivas. Pero tengamos en cuenta desde ya que la importancia de una potencia no depende tanto de que sea activa o pasiva, sino que depende más de la universalidad de su objeto. "La potencia superior mira por sí (*per se respicit*) una razón de objeto más universal que la potencia inferior; porque cuanto superior es una potencia, tanto a más se extiende"[2]. Es verdad que, como bien se dice, «*agens est nobilius patiente*», el agente es más noble que el paciente, pero esto es así cuando "la acción y la pasión se refieren a lo mismo, mientras que no es siempre así si [se refieren] *ad diversa*"[3]. Como se ve por los ejemplos que puso Santo Tomás en el artículo citado, la potencia aumentativa es activa y las potencias sensitivas son pasivas, pero las potencias sensitivas son superiores porque sus objetos son más extensos.

Pues bien, es de notar que las primeras potencias que emanan del alma, son las que tienen el objeto más universal. "Los géneros de las po-

---

[1] I, q. 77, a. 3. Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo II: «Las potencias se especifican por sus objetos», p. 215, donde hemos tratado este asunto con cierto detenimiento.

[2] I, q. 77, a. 3 ad 4.

[3] I, q. 79, a. 2 ad 3.

tencias del alma – señala Santo Tomás – se distinguen según sus objetos. Pues cuanto más alta es una potencia, mira un objeto tanto más universal, como se dijo. Ahora bien, el objeto de la operación del alma puede ser considerado en un triple orden:

- El objeto de algunas potencias del alma es sólo el cuerpo unido al alma. Y este género de potencias del alma se denomina *vegetativo*, pues la potencia vegetativa no obra sino en el cuerpo al que se une el alma.
- Hay otro género de potencias del alma que mira un objeto más universal, esto es, todo cuerpo sensible, y no sólo el cuerpo unido al alma [y estas son las potencias *sensitivas*].
- Y hay un tercer género de potencias del alma que mira un objeto todavía más universal, esto es, no sólo el cuerpo sensible, sino universalmente todo ente, *universaliter omne ens*. [Y este es el género de potencias] intelectivo, respecto del objeto comunísimo, que es el *ens universale*"[1].

Tengamos presente que el objeto propio del intelecto no es el ente sin más, sino la verdad. El principio potencial cuyo acto es el ser y cuyo término o fin es el ente, es la esencia, potencia pasiva. Como la esencia no preexiste al acto de ser, no tiene sentido hablar de un objeto al que se contraponga; pero si la pensáramos como preexistente, como se trata de una potencia pasiva, su objeto sería el acto que la actualiza como causa eficiente, que no es otro que el *Esse per se*, el acto puro divino. El intelecto es un principio potencial cuyo acto no es el *esse* sino el *intelligere*, y cuyo término o fin no es el ente sino la verdad, esto es, la adecuación del intelecto en acto con el ente. De allí la analogía que hemos señalado, por la que la esencia es al *esse* como el intelecto al *intelligere*, porque así como la esencia en acto bajo el *esse* constituye el ente, así el intelecto en acto bajo el *intelligere* constituye el verbo mental, en adecuación intencional con el ente. Si entendemos, entonces, al intelecto como potencia pasiva, su objeto es el ente que lo pone activamente en adecuación; si lo entendemos como potencia activa, su objeto sería la adecuación intencional en que queda respecto del ente.

5º El proceso por el que las potencias intelectivas emanan del alma

Parécenos estar ahora en condiciones de repasar todo el proceso emanativo que termina en las potencias del alma, que deberemos seguir

[1] I, q. 78, a. 1.

luego hasta llegar al acto principal, el *intelligere*, y al producto de este acto, que es el verbo mental.

Todo comienza en Dios, el acto puro de ser, que no sólo es «El que es», sino que puede ser participado según ciertas razones, que son las ideas de las cosas. En cuanto a saber cómo son las cosas en Dios, hay que tener bien presentes tres cuestiones, la de la *ciencia* divina (q. 14), la de las *ideas* divinas (q. 15) y la de la *vida* divina (q. 18, entre medio están las de la verdad y falsedad). Dios es acto puro simplicísimo (q. 3), que contiene en sí, en la eminencia de su simplicidad, la perfección de todas las cosas (q. 4). Esto nos permite entender que Dios sea el bien y fin de todas las cosas creadas (q. 6, a. 1), pero no basta para comprender que de Dios proceda la diversidad de las cosas, pues no parece tener en Él un principio de diversificación. Para ello es necesario poner que Dios se conoce perfectamente a sí mismo (q. 14), y que conoce, entonces, no sólo lo que Él es, sino también los modos en que puede ser participado (la objeción está especialmente tratada en el extenso a. 6 de la q. 14). Las criaturas participan de Dios según composición de dos principios: la esencia como principio determinativo, y el *esse* como principio de actualidad; y debemos comprender cómo ambos principios provienen de Dios. En cuanto a las formas o esencias de las cosas, están en Dios según razón de ideas (q. 15); y en cuanto al *esse* participado, está en Dios como vida (a. 4 de la q. 18: «Si todas las cosas son vida en Dios»). Sobre este último artículo, muy fundamental, deberemos volver en la última parte de nuestro estudio, al tratar del *esse* por el cual es la naturaleza humana de Jesucristo Nuestro Señor (cf. el ad 3).

De Dios procede, con prioridad de naturaleza, la *substancia* de las cosas creadas, compuestas de esencia, como principio potencial, y de *esse*, como principio actual. El principio potencial es, a la vez, *susceptivum* y determinativo del *esse*. En las esencias compuestas de materia y forma, la función de sujeto es cumplida por la materia, de allí que hablemos de causalidad material, y la función determinativa por la forma, de allí la causalidad formal. Pero en las esencias simples de los ángeles, la forma cumple ambas funciones, por lo que se termina hablando de una función *quodammodo* material de una forma pura. Aquí cabe preguntarse a qué modo de causalidad puede reducirse la función del principio actual, el *actus essendi* – pregunta que no deja de hacerse Santo Tomás –. Y como tenemos siempre la fuerte tendencia del *fisicismo* o *entitatismo* (sí, palabras que nos inventamos), nos vemos tentados a responder, llevando hacia atrás lo que dijo Santo Tomás de la substancia respecto de los accidentes, que cumple la doble función de *principio activo y final*, pues hace que las cosas sean. Pero sería un muy gran

error. No cabe atribuir al *esse* ninguna manera de causalidad eficiente, porque no tiene preexistencia respecto de la esencia, por la que necesita ser determinado para poder existir. La existencia le pertenece al compuesto, y la causalidad activa o eficiente del mismo pertenece inmediatamente al *Esse* divino. La función del *actus essendi* participado sólo puede reducirse a la de *causalidad final*: posterior en la ejecución, pues la materia y la forma son causas que, respectivamente, lo reciben y determinan; y anterior en la intención, pues todos los principios esenciales se ordenan a que la cosa *sea* como a su fin, lo que tiene por el acto de ser (esto que acabamos de decir también nos será de primera importancia al tratar de la unión hipostática). El compuesto substancial ya sí podrá ser principio final y efectivo de los accidentes, porque tiene prioridad en la existencia.

El asunto principal, entonces, para entender la constitución de las cosas creadas, es la finalidad propia de cada substancia creada, pues la emanación ordenada de las potencias y demás accidentes se da en razón de ella. La finalidad de todas y cada una de las cosas creadas no puede ser sino Dios: "La bondad divina es el fin de todas las cosas"[1]; pero a cada cosa la bondad divina se le ofrece de una manera distinta, según la condición de su naturaleza. Considerando las cosas en general, podemos decir que la finalidad tiene una doble dimensión, que podríamos denominar (siguiendo a Fabro) predicamental y trascendental, o (según la distinción de ciencias) física y metafísica, o también (siguiendo la perspectiva histórica) platónico-aristotélica o aristotélico-tomista:

- *Finalidad predicamental, física o platónica*. En primera consideración, las cosas se ordenan a la bondad divina participada según la razón de la *idea divina* de sus propias esencias; por lo que cada una procura realizarse de la mejor manera en su especie; busca también la permanencia de la especie y tiende a actualizar todas las potencialidades de la especie en la multitud de los individuos.
- *Finalidad trascendental, metafísica o tomista*. En última consideración, las cosas se ordenan a la bondad divina participada según la razón de la propia esencia divina, que es el *esse*; por lo que cada una no sólo procura alcanzar la mayor participación del ser según su naturaleza; no sólo busca la plenitud del bien de su especie; sino que tiende a integrarse de la manera más perfecta posible con la universalidad de las cosas, pues la gran familia a la que se siente pertenecer no es sólo la de las cosas de su misma

[1] I, q. 44, a. 4.

especie, sino la de las cosas que simplemente son, que participan del ser – según la visión de universalidad metafísica –.

La primera perspectiva explica por qué el embrión tiene potencias nutritiva y aumentativa para llegar a la madurez de la especie, y por qué los maduros tienen potencia generativa, y son capaces de dar la vida por la continuidad de la especie. Pero la perspectiva última tomista explica por qué los minerales están al servicio de los vegetales, los vegetales al servicio de los animales, y todos, minerales, vegetales y animales, al servicio del hombre, y por qué los ángeles no se desentienden de nosotros, y por qué tenemos el deseo de conocer todas las cosas y de verlas en Dios. Todo ser participado tiende a recuperar en la medida de sus posibilidades la condición que tiene su perfección en la simple integridad del Ser divino; pasa como si los colores procuraran unirse a todos los demás para reconstituir la simple integridad de la blancura de la que proceden.

La substancia humana, entonces, participa del ser en el modo más propio y amplio de los entes espirituales, que se desprenden de la singularidad que impone el principio material y se abren a la universalidad del ser. De allí que, *según que está en potencia*, se abre pasivamente a ser *omnia* de un modo intelectual; y *según que está en acto*, brotan de ella las potencias activas para serlo efectivamente. De allí que la primera potencia que fluye del alma, y que como primera que es, expresa toda la potencialidad del alma, es el intelecto; siendo la segunda, complementaria de aquél, la voluntad – como veremos en el tercer capítulo –. De la potencia intelectual provienen las demás, que se ordenan a lo que ella primeramente se ordena. En particular, dimanan las potencias sensitivas, por medio de las cuales el intelecto podrá abstraer las especies que lo determinan a conocer todo lo que puede conocer.

Pasemos ahora a considerar las potencias intelectivas en particular, porque Aristóteles sostiene que son dos, el intelecto agente y el paciente. ¿Qué necesidad hay de poner dos? ¿Qué hace cada una? ¿Cuál emana primero? ¿Cuál es más fundamental y propia del hombre? Veamos qué se puede decir de todo esto.

III. El intelecto agente

Aristóteles mostró que hay que sostener la existencia del intelecto agente, como una potencia distinta del intelecto paciente o posible. Siguiendo al Filósofo, entonces, consideremos *an sit*, esto es, la necesidad de poner esta potencia; y luego *quid sit*, qué naturaleza tiene: "[Aristóteles] determina ahora del intelecto agente; y acerca de esto hace dos co-

sas: primero muestra que hay un intelecto agente, además del [intelecto] posible, tanto por una razón como por un ejemplo; segundo, muestra la naturaleza de este intelecto"[1]. Como el ejemplo que allí pone Aristóteles es muy ilustrativo, también lo consideraremos en punto aparte.

1º *Existencia del intelecto agente según la razón*

Como se dijo, el objeto de una potencia pasiva es su principio o causa eficiente, mientras que el objeto de una potencia activa es lo que hace a modo de causa final. Se ha dicho también que las potencias intelectivas y sensitivas son potencias más bien pasivas. Y sabemos, por fin, que el objeto de las potencias sensibles son los *sensibilia*, es decir, las cualidades pasibles de las cosas; mientras que el objeto de la potencia intelectual son los *intelligibilia*, esto es, las quididades inteligibles de las cosas. Ahora bien, ocurre que en las cosas que se ofrecen a nuestro conocimiento, los *sensibilia* se dan en acto, mientras que los *intelligibilia* no; porque las cosas son actualmente visibles, audibles, tangibles, etc., pero no son inteligibles, porque sólo se pueden entender las quididades consideradas en universal, y las quididades de las cosas se dan singularizadas, por estar recibidas en la materia. Por lo tanto, basta que las cosas se hagan presentes a nuestros sentidos para poner las potencias sensibles en acto de conocer; pero no basta esto para poner al intelecto en acto de entender; porque el principio motor del acto de entender son los inteligibles en acto, y en las cosas los inteligibles sólo se dan en potencia. Es necesario, entonces, "poner cierta *virtus* por parte del intelecto, que haga los inteligibles en acto, por abstracción de las especies de sus condiciones materiales; y esta es la necesidad de poner el intelecto agente"[2]. "Los *sensibilia* se hallan en acto fuera del alma, y por lo tanto no hay que poner un sentido agente. Y así se ve que:

- en la parte nutritiva todas las potencias son activas;
- en la parte sensitiva todas [las potencias] son pasivas;
- en la parte intelectiva hay algo activo y algo pasivo"[3].

Las dos potencias, activa y pasiva, son verdaderamente intelecto, porque en cierto sentido su objeto es el mismo, los *intelligibilia*; pero son potencias realmente distintas, porque en otro sentido sus objetos son contrarios: el intelecto agente tiene los *intelligibilia* como término y

[1] In III de Anima, lect. 10, n. 728.
[2] I, q. 79, a. 3.
[3] I, q. 79, a. 3 ad 1.

fin a producir, mientras que el intelecto paciente los tiene como principios activos.

"Pero contra esto está principalmente que el intelecto posible se compara a los *intelligibilia* como existiendo en potencia a ellos; mientras que el intelecto agente se les compara como ente en acto; ahora bien, no parece posible que lo mismo pueda estar en potencia y en acto respecto de lo mismo; por lo tanto, no parece posible que el intelecto agente y el posible convengan en la única substancia del alma"[1]. Porque no debemos olvidarnos que las potencias dimanan del alma y es la substancia del alma la que hace o padece por ellas, y la que está en acto o en potencia por ellas, como causa primera. Si del alma fluye una potencia que supone estar en acto a todos los *intelligibilia*, ¿cómo puede ser que también fluya de ella lo que implica estar en potencia respecto de lo mismo?

"Mas esto se resuelve fácilmente – dice Santo Tomás – si uno considera rectamente cómo el intelecto posible está en potencia a los *intelligibilia*, y cómo los *intelligibilia* están en potencia respecto del intelecto agente:

- El intelecto posible está en potencia a los *intelligibilia como lo indeterminado a lo determinado*. Porque el intelecto posible no tiene determinadamente la naturaleza de ninguna de las cosas sensibles; siendo que cada inteligible es cierta determinada naturaleza de alguna especie. De allí que se dijo más arriba que el intelecto posible se compara a los *intelligibilia* como una tabla a determinados dibujos.
- El intelecto agente, en cambio, no está en acto en cuanto a esto. Porque si el intelecto agente tuviera en sí la determinación de todos los inteligibles, el intelecto posible no necesitaría fantasmas, sino que sería reducido al acto de todos los inteligibles por sólo el intelecto agente, y así [éste] no se compararía a los inteligibles como el que hace a lo hecho (*ut faciens ad factum*), como dice aquí el Filósofo, sino como el que existe según los mismos inteligibles (*ut existens ipsa intelligibilia*).

El [intelecto agente] se compara, entonces, como acto respecto de los inteligibles, en cuanto es cierta *virtus immaterialis activa*, capaz de hacer a los otros semejantes a sí, esto es, inmateriales. Y por este modo, hace inteligibles en acto a los que son inteligibles en potencia. Así también la luz hace los colores en acto, no porque ella misma tenga en sí la

[1] In III de Anima, lect. 10, n. 737.

determinación de todos los colores. Porque esta *virtus activa* es cierta participación de la luz intelectual de las substancias separadas"[1].

El intelecto posible está en potencia a los inteligibles *determinate*, mientras que el intelecto agente está en acto de los inteligibles *indeterminate*. Por lo tanto, no están en acto y en potencia respecto de lo mismo. Ahora bien, que el intelecto posible esté en potencia a inteligibles determinados se entiende mejor, pues se comporta al modo de la materia prima, que es algo indeterminado en potencia a ser determinada por toda forma natural – aunque las diferencias son profundas pues, a diferencia de la materia, se trata de un principio puramente inmaterial, y además puede recibir multitud de formas, mientras que la materia una sola –. Pero que el intelecto agente esté en acto de los inteligibles indeterminadamente no se entiende tan fácil. ¿Qué modo de perfección supone tener en sí, como integrada y eminentemente, la perfección de toda quididad natural? En la cita, Santo Tomás dice dos cosas: la compara con la luz física, y dice que es participación de la luz intelectual de las substancias separadas. Consideremos, entonces, la comparación con la luz física, que nos es tan accesible, e investiguemos su relación con la luz intelectual, donde ya se trata de descubrir la naturaleza misma del intelecto agente.

2º El intelecto agente según una comparación

Aristóteles dice que el intelecto agente es "como cierto hábito, y como una luz; pues de algún modo también la luz hace a los colores que existen en potencia, colores en acto"[2]. Santo Tomás retiene esta comparación y recurre a ella siempre que tiene que tratar del intelecto agente. En la *Suma* se arguye contra esta semejanza. Primero se objeta que "el sentido se tiene a los sensibles como nuestro intelecto a los inteligibles", pero así como no hay que poner un sentido agente, tampoco un intelecto agente[3]. Y luego se agrega: "Si se dijera que en el sentido hay también algo agente, como la luz, [se dice] en contra: La luz se requiere pa-

---

[1] In III de Anima, lect. 10, n. 738-739.

[2] Aristóteles, *De anima*, l. III, c. 5 (430 a 14), según la versión latina de Moerbeke OP que sigue Santo Tomás: "Et est intellectus [...] sicut habitus quídam, et sicut lumen. Quodam enim modo, et lumen facit potentia existentes colores, actu colores". Como aclara Santo Tomás, Aristóteles dice que el intelecto agente es como cierto «hábito», no en el sentido de la primera especie de cualidad, pues pertenece a la segunda, sino en el sentido más general de cierta forma o naturaleza que tiene (*habet*) la substancia, pues el intelecto agente se distingue del intelecto posible a la manera como el hábito se distingue de la privación: aquél es acto y perfección, éste es potencia e imperfección.

[3] I, q. 79, a. 3 obj. 1.

ra ver en cuanto hace al medio lúcido en acto, pues el mismo color según sí mismo mueve lo lúcido. Pero en la operación del intelecto no se pone ningún medio que necesite ser puesto en acto"[1]. Santo Tomás responde a la objeción diciendo: "Acerca del efecto de la luz hay dos opiniones:

- Unos dicen que la luz se requiere para ver, *ad visum*, para que haga los colores visibles en acto. Y según esto, el intelecto agente se requiere *ad intelligendum* de manera semejante y por lo mismo (*similiter requiritur et propter idem*) que por lo que [se requiere] la luz *ad videndum*.
- Según otros, en cambio, la luz se requiere *ad videndum* no porque los colores se hagan visibles en acto, sino para que el medio se haga lúcido en acto, como dice el Comentador [Averroes] en II *de Anima*. Y según esto, la semejanza por la que Aristóteles asemeja el intelecto agente a la luz, se atiende en cuanto a que, así como esto es necesario para ver, así aquello para entender, aunque no por la misma causa"[2].

En el comentario al *de Anima*, Santo Tomás sigue la segunda opinión: "[Aristóteles] dice que [el intelecto agente] es hábito, como la luz, que en cierto modo hace que los colores, que existen en potencia, sean colores en acto. Y dice «*quodammodo*», porque arriba se mostró que el color es visible según sí mismo. La luz sólo hace q ue el mismo sea color en acto, en cuanto hace que lo diáfano sea en acto, para que pueda ser movido por el color, y así el color se vea. El intelecto agente, en cambio, hace que los mismos inteligibles sean en acto, que antes estaban en potencia, por cuanto los abstrae de la materia, siendo así inteligibles en acto"[3].

Pero la física actual nos obliga a dejar de lado la doctrina de los antiguos acerca de la naturaleza de la luz, y nos lleva a preferir la primera opinión que pone Santo Tomás, por la que la comparación del intelecto agente con la luz es mucho más propia e ilustrativa. La luz visible parece ser un proceso ondulatorio o de vaivén entre campos eléctricos y magnéticos, que se propaga en ciertos medios que, por el mismo hecho de permitir el paso de la luz, se denominan *diáfanos*. Los fenómenos ondulatorios se caracterizan por la *frecuencia*, esto es, el número de ondulaciones por unidad de tiempo, o por la *longitud de onda*, es decir, el espacio recorrido en una ondulación completa. Como la velocidad de toda ondula-

[1] I, q. 79, a. 3 obj. 2.
[2] I, q. 79, a. 3 ad 2.
[3] In III de Anima, lect. 10, n. 730.

determinación de todos los colores. Porque esta *virtus activa* es cierta participación de la luz intelectual de las substancias separadas"[1].

El intelecto posible está en potencia a los inteligibles *determinate*, mientras que el intelecto agente está en acto de los inteligibles *indeterminate*. Por lo tanto, no están en acto y en potencia respecto de lo mismo. Ahora bien, que el intelecto posible esté en potencia a inteligibles determinados se entiende mejor, pues se comporta al modo de la materia prima, que es algo indeterminado en potencia a ser determinada por toda forma natural – aunque las diferencias son profundas pues, a diferencia de la materia, se trata de un principio puramente inmaterial, y además puede recibir multitud de formas, mientras que la materia una sola –. Pero que el intelecto agente esté en acto de los inteligibles indeterminadamente no se entiende tan fácil. ¿Qué modo de perfección supone tener en sí, como integrada y eminentemente, la perfección de toda quididad natural? En la cita, Santo Tomás dice dos cosas: la compara con la luz física, y dice que es participación de la luz intelectual de las substancias separadas. Consideremos, entonces, la comparación con la luz física, que nos es tan accesible, e investiguemos su relación con la luz intelectual, donde ya se trata de descubrir la naturaleza misma del intelecto agente.

2º *El intelecto agente según una comparación*

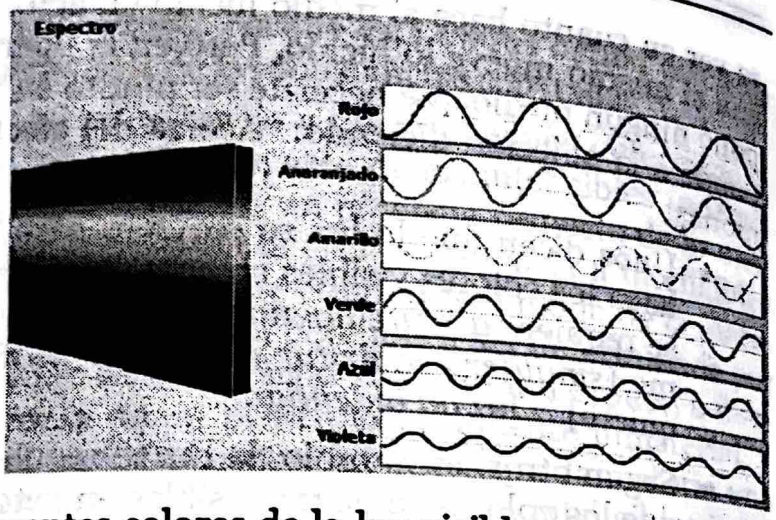
Aristóteles dice que el intelecto agente es "como cierto hábito, y como una luz; pues de algún modo también la luz hace a los colores que existen en potencia, colores en acto"[2]. Santo Tomás retiene esta comparación y recurre a ella siempre que tiene que tratar del intelecto agente. En la *Suma* se arguye contra esta semejanza. Primero se objeta que "el sentido se tiene a los sensibles como nuestro intelecto a los inteligibles", pero así como no hay que poner un sentido agente, tampoco un intelecto agente[3]. Y luego se agrega: "Si se dijera que en el sentido hay también algo agente, como la luz, [se dice] en contra: La luz se requiere pa-

---

[1] In III de Anima, lect. 10, n. 738-739.

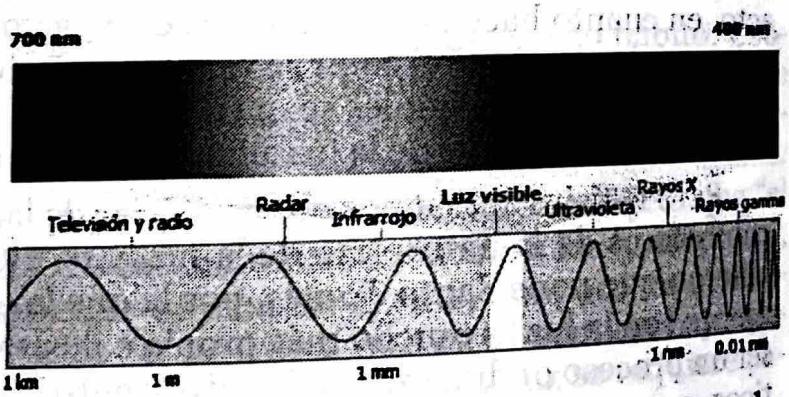
[2] Aristóteles, *De anima*, l. III, c. 5 (430 a 14), según la versión latina de Moerbeke OP que sigue Santo Tomás: "Et est intellectus [...] sicut habitus quídam, et sicut lumen. Quodam enim modo, et lumen facit potentia existentes colores, actu colores". Como aclara Santo Tomás, Aristóteles dice que el intelecto agente es como cierto «hábito», no en el sentido de la primera especie de cualidad, pues pertenece a la segunda, sino en el sentido más general de cierta forma o naturaleza que tiene (*habet*) la substancia, pues el intelecto agente se distingue del intelecto posible a la manera como el hábito se distingue de la privación: aquél es acto y perfección, éste es potencia e imperfección.

[3] I, q. 79, a. 3 obj. 1.



ción electromagnética en el medio más diáfano, que es el espacio vacío o éter, es siempre la misma, unos 300.000 km/sg, hay una proporción inversa entre frecuencia y longitud de onda, de manera que a doble frecuencia, mitad de longitud de onda. Pues bien, los diferentes colores de la luz visibles se caracterizan por sus diferentes frecuencias (o longitudes de onda). El rango de colores que puede percibir el ojo humano va del rojo, que es el color de frecuencia más baja (longitud de onda más larga), al violeta, que es el color de frecuencia más alta (longitud de onda más corta). Las frecuencias más bajas o infrarrojas, y las más altas o ultravioletas, no son visibles para nosotros.

Las ondas electromagnéticas pueden darse también muy por debajo o muy por encima de las frecuencias de luz visibles, siendo producidas por fenómenos físicos muy distintos, por lo que también han recibido denominaciones muy diversas: en las frecuencias más bajas están las ondas de radio y televisión, en las más altas los rayos x y rayos gamma (como muestra el gráfico).



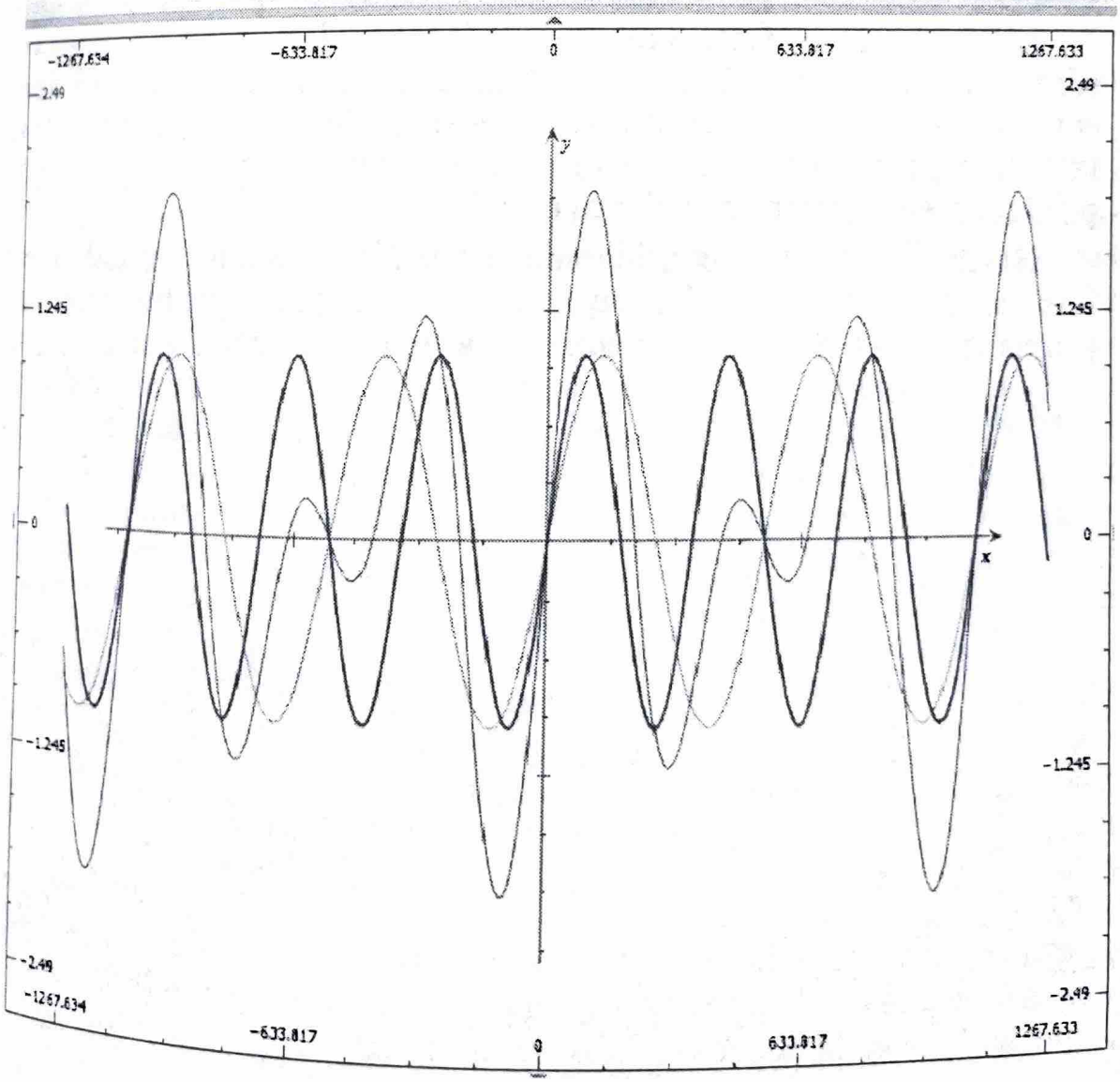
Nótese la pequeñez de las longitudes de onda, que están por debajo del micrómetro, que es una milésima parte de un milímetro. Mientras la luz recorre un milímetro, ha ondulado más de mil veces. ¡Y eso que va rapidísimo! La luz violeta lo hace casi el doble de rápido que la luz roja.

Los colores simples pueden superponerse o adicionarse, dando por resultado a nuestra vista otros colores simples u otros matices diferentes. Los pintores saben que mezclando por partes iguales los denominados colores *primarios*: rojo, amarillo y azul, se forman los colores llamados por lo mismo *secundarios*: naranja (rojo + amarillo), verde (amarillo + azul) y violeta (azul + rojo). Y mezclándolos por partes desiguales,

Espectro solar

La radiación solar puede fotografiarse y analizarse con un espectrógrafo. Las líneas oscuras del espectro se denominan líneas de absorción, y se deben a la absorción de la radiación por elementos de la atmósfera solar. Estudiando dichas líneas se pueden identificar los elementos que existen en el Sol. La línea intensa en un extremo del rojo del espectro es una de las líneas del hidrógeno, y las líneas del amarillo indican la presencia de sodio.

$y = \sin(x)$ $\quad$ $y = \sin\left(\frac{2x}{3}\right)$ $\quad$ $y = \sin\left(\frac{2x}{3}\right) + \sin(x)$

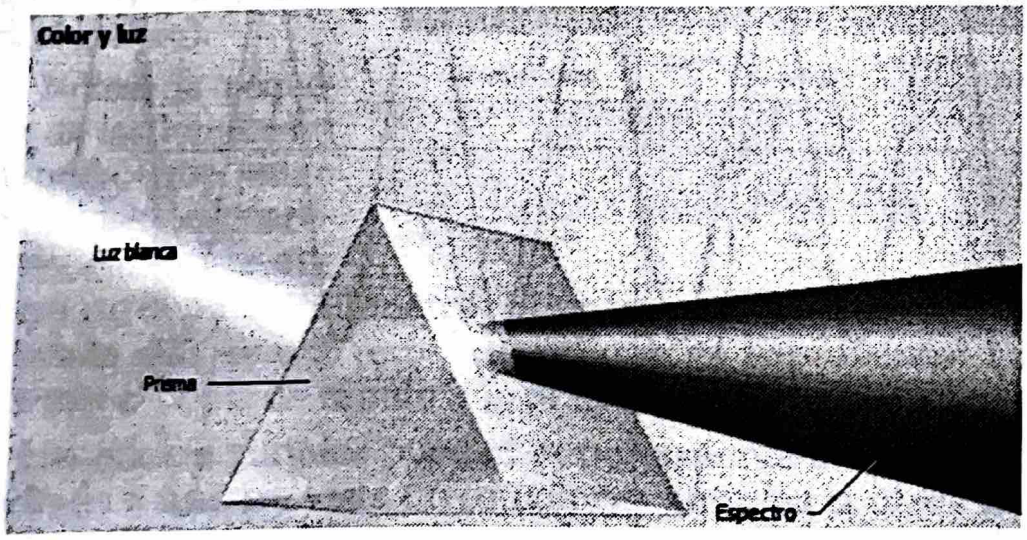


se logran colores intermedios. Analizando los espectros electromagnéticos, la onda que se forma por superposición adquiere una conformación irregular, pero a nuestros ojos le causa el mismo efecto que una simple equivalente. Si – como muestra el gráfico de suma de funciones – la longitud de onda del rojo es x (700 nm), 2/3 x corresponde más o menos al verde (470 nm). La onda resultante es irregular, pero si se mira bien, en el espacio en que el rojo tiene 4 pulsos y el verde 6 pulsos, la resultante muestra un equivalente de 5 pulsos (con uno doble pequeño que se anula), por lo que da la impresión del amarillo, que es la frecuencia intermedia.

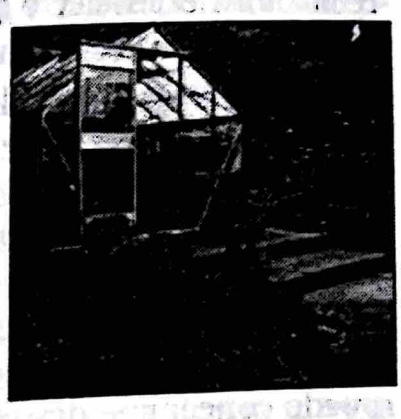
Es notable que a la mezcla de los tres colores primarios (o de cualquier terna de colores tomada del inicio, medio y término del espectro de colores) ya la vemos como blanco. Si adicionamos más colores con intensidades semejantes, el blanco resultante es más pleno. La luz del sol es el resultado de la incandescencia de muchos elementos (como muestra el espectro), por lo que es muy blanca. Cuando pasa por el prisma de las gotas de lluvia que separa todos los colores que la componen, aparece el arco iris completo de todas las tonalidades.

La luz blanca perfecta, entonces, es la suma de todos los colores visibles en la misma proporción o intensidad, de manera que si se descompone su espectro y se grafica la intensidad de la luz de cada color, se vería una línea horizontal; en este sentido, mientras más *plano* es el espectro, más perfectamente blanca es la luz.

Hasta ahora hemos considerado la *adición* de colores emitidos por fuentes de luz, pero los colores que vemos en las cosas que no tienen luz propia, proviene de la *sustracción* de colores cuando son iluminados por una fuente de luz blanca. Un tomate se dice que es rojo, porque la estructura molecular de su piel absorbe todos los colores que componen la luz blanca y refracta sólo el rojo. Si una superficie los absorbe todos, se ve negra; si refracta todos, se ve blanca; si es diáfana, de modo que la luz pasa por ella, sólo se ve por la distorsión que produce en la dirección de los rayos de luz.



La naturaleza de la luz es tan misteriosa, y la estructura molecular de los cuerpos tan compleja, que los fenómenos que se producen al incidir la luz en las cosas son variadísimos y sorprendentes. Por lo general, la luz se refracta en frecuencias más bajas, de manera que la radiación ultravioleta se refleja como luz blanca, y la luz visible como radiación infrarroja. El vidrio común, por ejemplo, es transparente para la luz visible y ultravioleta, pero es opaco para la infrarroja; de allí que en un lugar cerrado por superficies de vidrio se produzca el *efecto invernadero*, en que entra la abundante luz visible y ultravioleta que emite el sol, y al reflejarse en el interior como luz infrarroja, ésta ya no escapa por las paredes de vidrio, calentándose el ambiente progresivamente. De allí la temperatura que puede alcanzar el interior de un auto cerrado al sol.



Invernadero
El objeto de un invernadero es facilitar el cultivo, propagación y protección de los semilleros y las plantas delicadas. Con sus paredes y techos de cristal, permite regular la temperatura, la humedad del aire y la luz, por no mencionar el control de los insectos y las malas hierbas.
Enciclopedia Encarta
Deni Bown/Oxford Scientific Films

Salvo ciertos bichitos nocturnos o de las oscuras profundidades del mar, cuya naturaleza los dota de luz propia por ciertos fenómenos de fosforescencia, como pasa con las luciérnagas, la gran mayoría de las cosas manifiestan sus colores cuando son iluminados por luz blanca. Y debe ser luz blanca perfecta, para que resalten todas las frecuencias que la superficie es capaz de refractar. Un cuadro visto a la luz amarillenta de una lámpara de tungsteno, se ve muy diferente que a la luz blanca del sol. Por este motivo podemos quedarnos con la primera opinión mencionada por Santo Tomás, en que la luz – entendemos por luz *simpliciter* la luz perfectamente blanca – se hace necesaria para hacer los colores visibles en acto. Los colores de las cosas, mientras éstas no están iluminadas, están en potencia: no son todavía cualidades pasibles sino potencias pasivas. Necesitan que la superficie sea iluminada por luz blanca para pasar a ser colores en acto, capaces de ser vistos por los ojos humanos.

De allí que la analogía de la luz blanca con el intelecto agente sea tan adecuada, pues ambos se requieren *similiter et propter idem*. Así como el minero, en la oscuridad de sus cavernas, debe llevar en el casco una linterna para distinguir por sus colores las piedras comunes de las piedras preciosas, de manera que la linterna proyecte su luz blanca, las piedras la reflejen según su naturaleza, y los expertos ojos la reciban y disciernan; de la misma manera, el alma debe proyectar sobre los fan-

tasmas de la cogitativa la luz del intelecto agente, sin la cual todo es tinieblas en la caverna de este mundo material – según la imagen de Platón –, de manera que se actualicen las quididades inteligibles que se hallan en potencia, como envueltas en la singularidad de la materia, y se reciban en el intelecto posible, donde serán discernidas y comparadas hasta alcanzar la ciencia.

La analogía se revela tan adecuada que más parece propia que metafórica. Así como la luz blanca contiene en su perfección y riqueza, esto es, *en acto*, la perfección de los infinitos colores y matices que puede captar la vista – pues la luz blanca es el resultado de la integración de todos los colores, desde el rojo más oscuro al más oscuro violeta –; así también hay que decir que la virtud del intelecto agente contiene *en acto* las quididades de todas las cosas materiales que el intelecto posible puede concebir – desde las más simples cercanas a la oscuridad *quoad se* de la nada, a las más altas cercanas a la oscuridad *quoad nos* de lo inmaterial –.

Se podría objetar que, así pensado, el intelecto agente no parece distinguirse del acto puro, que sin embargo el tomismo sostiene que pertenece sólo a Dios. Porque el intelecto posible está en potencia a conocer todas las cosas, ya que tiene una apertura a la universalidad del ser; por lo tanto, si el intelecto agente contiene en la actual eminencia de su perfección, la perfección de todo lo que puede conocer el intelecto posible, contendría la actualidad de todas las cosas, ¿y qué otra cosa es el acto puro? Porque no hay problema en conceder universalidad al intelecto posible, pues su potencia no llega nunca a agotarse, salvo bajo la visión beatífica. Pero sí parece haber problema en concederla al intelecto agente, que no la tiene en potencia sino en acto.

Contra esto se pueden advertir dos cosas, una considerando la extensión de dicha actualidad, la otra considerando la intensión:

- Hay que advertir, *primero*, que la virtud del intelecto agente no se extiende propiamente *ad omnia*, sino sólo a las quididades de las cosas naturales, que existen en materia. Porque nuestro intelecto posible no puede concebir, en su condición natural, la forma inmaterial de una substancia separada, por lo que el intelecto agente no se extiende a ellas; y si no puede concebir un ángel, menos todavía la esencia divina. Por lo tanto, si bien participa de alguna manera de la condición del Acto puro divino, no abarca su absoluta universalidad.
- Y en *segundo* lugar, la virtud del intelecto agente no contiene las quididades naturales determinadamente, sino – como se dijo –

indeterminate, tanto porque es virtud de una esencia con materia, que sufre cierta indeterminación y coartación por parte de su principio material, cuanto porque sus objetos son esencias en materia, que no pueden existir sin concreción material. El Acto puro divino es absolutamente inmaterial y perfectamente inteligible para sí mismo, por lo que al conocerse, conoce *determinate* todas las maneras de su participabilidad, esto es, todas las cosas, mientras que el acto del intelecto agente es en cierto modo difuso para sí mismo, no pudiendo determinarse hasta no entrar en contacto con la materialidad de los fantasmas.

Por eso el Acto puro divino también puede compararse con la luz: "Dios es luz" (I Jn 1, 5), "Yo soy la luz del mundo" (Jn 8, 12), pero de una manera más plena a cómo se compara el intelecto agente. En cuanto a la universalidad, porque habría que decir que la luz divina integra todas las frecuencias electromagnéticas posibles (no sólo las visibles para el hombre, como decimos para la luz del intelecto agente), desde el cero de la materia prima hasta no sólo los más altos rayos gamma, sino – según propone la física cuántica – integrando también las frecuencias altísimas que parecen corresponder a las partículas con masa. Y en cuanto a la difusión, porque la luz divina es como la luz directa del sol, que por el prisma de su propia inteligencia, se abre en el abanico del arco iris de la creación, mientras que la luz del intelecto agente es como la luz indirecta o difusa de un día nublado, que necesita reflejarse en superficies materiales para distinguir sus colores.

Santo Tomás señala esta última diferencia, pero lo hace ateniéndose a la antigua opinión: "Algunos erraron diciendo que Dios no conoce las otras cosas distintas de Sí mismo sino en común, esto es, en cuanto son entes. [...] Hay que decir, por lo tanto, que [Dios] conoce las otras cosas distintas de Sí mismo con conocimiento propio, no sólo según que comunican en la razón de ente, sino según aquello en lo que una se distingue de otra. Para poner esto en evidencia, sépase que algunos, queriendo mostrar que Dios *per unum* [su esencia] conoce *multa* [las cosas], usan ciertos ejemplos, como que [...] si la luz se conociera a sí misma, conocería todos los colores. Pero si bien estos ejemplos sean semejantes en cuanto a algo, esto es, en cuanto a la universalidad de la causalidad, sin embargo fallan en cuanto a que la multitud y la diversidad no son causadas por aquel único principio universal en cuanto a aquello que es principio de distinción, sino sólo en cuanto a aquello en lo que comunican. Pues la diversidad de colores no es causada sólo por la luz, sino por la diversa disposición de lo diáfano que la recibe [...]. De allí que tal diversidad y multitud no puede conocerse en su principio según conoci-

miento propio, sino sólo en común. Pero en Dios no es así. [...] Y así, como Dios contiene en sí todas las perfecciones, la esencia de Dios se compara a todas las esencias de las cosas, no como lo común a lo propio, [...] sino como el acto perfecto a los imperfectos"[1].

La comparación con la luz nos va dando, entonces, una pista para comprender, en cuanto podemos, la naturaleza del intelecto agente. La *virtus* del intelecto agente contiene todos los inteligibles que puede conocer el intelecto posible, no en *acto perfecto*, pudiendo imprimirlos por sí mismo en el intelecto posible, sino en cierta *perfección común*. Como ya lo habíamos adelantado muy al principio, la luz del intelecto agente contiene en activo todo lo que contiene en pasivo la noción del *ente común*, primera que se imprime en el intelecto posible. Porque el primer efecto de una causa – habíamos dicho –, si no es impedido por indisposición de la materia, es perfectamente proporcionado al acto por el que la causa inmediatamente actúa; pues bien, así como el primer golpe del cincel no deja como huella la forma final del Moisés sino la perfecta forma de su filo, multiplicada la cual se formará la escultura; así también, la primera especie impresa por el intelecto agente, por la cual se concibe el ente, guarda una plena y perfecta proporcionalidad con su causa; de manera tal que todo lo que es *virtualmente entendible* por el intelecto agente, queda *virtualmente entendido* en el concepto de ente[2].

3º Condiciones del intelecto agente

Siguiendo el orden que Santo Tomás descubre en Aristóteles, después de haber mostrado la existencia del intelecto agente *et ratione et exemplo* (la luz), ahora tenemos que intentar penetrar en su naturaleza. Santo Tomás señala que, para explicarla, el Filósofo "pone *cuatro condiciones* del intelecto agente, de las cuales la *primera* es que sea separable; la *segunda*, que sea impasible; la *tercera*, que sea *immixtus*, esto es, no compuesto de naturalezas corporales, ni adjunto a órgano corporal; pero en estas tres [condiciones] conviene con la naturaleza del intelecto posible; la *cuarta* condición, en cambio, es que sea en acto según su substancia, en lo que difiere del intelecto posible, que es en potencia según su substancia, siendo en acto sólo según la especie recibida"[3].

"Y para probar dichas cuatro condiciones – sigue diciendo Santo Tomás en su comentario – induce la siguiente razón. El agente es más

[1] I, q. 14, a. 6.
[2] Cf. «3º La primera noción es evidentísima», p. 54.
[3] In III de Anima, lect. 10, n. 732.

honorable que el paciente, y el principio activo [más] que la materia; pero el intelecto agente se compara al posible como el agente a la materia, como ya se dijo. Por lo tanto, el intelecto agente es más noble que el posible. Pero el intelecto posible es *separatus, impassibilis et immixtus*, como se mostró más arriba; por lo tanto, mucho más [lo es] el intelecto agente. De aquí también se ve que sea en acto según su substancia, porque el agente es más noble que el paciente no [por otra cosa] sino según que es en acto".

Como, en su tratado *de Anima*, Aristóteles sube de los sentidos al intelecto, primero trata del intelecto posible, más semejante a los sentidos, y luego más brevemente – o mejor dicho, de modo extremadamente breve –, del intelecto agente. En el capítulo anterior, entonces, se había dicho del intelecto posible que era:

- *Immixtus*, porque si tuviera mezcla de alguna naturaleza corpórea, no sería apto para conocer toda naturaleza; como la pupila no debe tener mezcla de ningún color para ser receptiva de todo color.
- *Impassibilis*, porque – como se dirá más adelante – el intelecto no padece en sentido propio, sino sólo en sentido amplio; mientras que el sentido es más pasible que el intelecto, por lo que sus actos se denominan *pasiones*.
- *Separatus*, no en el equivocado sentido que algunos le dieron a este término aristotélico, como si el intelecto fuera una substancia separada del alma, sino queriendo decir que, a diferencia de los sentidos, el intelecto no tiene órgano corporal, dimanando del alma en cuanto ésta sobrepasa la facultad de la materia corporal y no puede ser totalmente incluida por ella: de allí que se diga *separado* de la materia.

El intelecto agente, entonces, debe ser no menos *immixtus* que el intelecto posible, porque a todo lo que éste está abierto a recibir, aquél lo debe estar a causar. Y es evidentemente más *impassibilis*, porque no es pasible ni siquiera en el sentido común en que lo es el intelecto posible. Y es tanto más *separatus*, que el error que algunos cometieron creyendo que el intelecto posible era una substancia separada, muchos más, y con mayor insistencia, lo cometieron respecto del intelecto agente.

Porque, ciertamente, la iluminación de las mentes para que se establezcan en la verdad, adecuándose a las cosas por la posesión intelectual de las especies de las cosas, no puede pertenecerle propiamente sino al Creador, que es en quien están las razones o ideas de todas las cosas y quien le da ser y poder a las almas: "Sobre el alma intelectiva

humana es necesario poner algún intelecto superior, del que el alma obtenga la virtud de entender. Pues siempre lo que participa algo, y lo que es móvil, y lo que es imperfecto, preexige antes que sí algo que es tal por su esencia, y que es inmóvil y perfecto. Ahora bien, el alma humana se dice intelectiva por participación de la virtud intelectual, señal de lo cual es que no es toda intelectiva, sino según alguna parte suya. Alcanza también a la inteligencia de la verdad con cierto discurso y movimiento, argumentando. Y tiene además una inteligencia imperfecta, tanto porque no lo entiende todo, cuanto porque en aquello mismo que entiende, procede de la potencia al acto. Tiene que darse, por lo tanto, algún intelecto más alto por el que el alma sea ayudada a entender. De allí que algunos pusieran que este intelecto separado según su substancia era el intelecto agente, que como ilustrando los fantasmas, los hacía inteligibles en acto. [...] Pero el intelecto separado, según los documentos de nuestra fe, es el mismo Dios, que es creador del alma, y en el que solamente es beatificada. De allí que el alma humana participe de Él la luz intelectual, según dice el Salmo 4: «*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*»"[1]. Y dice también San Juan que "[el Verbo] era la luz verdadera que ilumina a todo hombre" (Jn 1, 9).

De hecho, el ángel recibió sus especies inteligibles inmediatamente de Dios en el instante de su creación: "En la mente del ángel están las semejanzas de las criaturas, no ciertamente recibidas de las mismas criaturas, sino de Dios, que es la causa de las criaturas y en el que existen primeramente las semejanzas de las cosas"[2]. Lo mismo hay que decir del alma de Cristo: "El intelecto posible humano está en potencia a todos los inteligibles; pero se reduce al acto por las especies inteligibles, que son ciertas formas completivas del mismo; por lo tanto, hay que poner en Cristo ciencia infusa, en cuanto por el Verbo de Dios le fueron impresas al alma de Cristo, que le estaba personalmente unida, especies inteligibles para todo lo que el intelecto posible está en potencia; como también por el Verbo de Dios le fueron impresas las especies inteligibles a la mente angélica en el principio de la creación de las cosas"[3]. Y también los bienaventurados reciben especies infusas del Verbo divino, al que se unen por la visión beatífica.

Si en todos estos casos las especies son infundidas directamente por Dios, parece que bien puede pensarse lo mismo para el caso del hombre, siendo directamente la luz divina la que abstrae la especie del fan-

[1] I, q. 79, a. 4. Salmo 4, 7: "Impresa está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor".
[2] I, q. 55, a. 2 ad 1.
[3] III, q. 9, a. 3.

tasma y la imprime en el intelecto. De esta manera, así como atribuimos al Autor de la naturaleza el paso de la potencia al acto de entender[1], así también parece que le podemos atribuir el paso de la potencia al acto de las especies por las que se entiende.

Pero, justamente, esta última comparación nos permite entender la existencia y naturaleza del intelecto agente. Porque así como el Autor de nuestra naturaleza no nos mueve al acto de entender de una manera totalmente pasiva, sino que nos infunde la potencia de la inteligencia por la que ese acto no deja de brotar de nuestra propia esencia – como lo señalamos en su momento[2] –; así también nos ha dado un modo de ser que tiene la capacidad hacer inteligibles en acto a las quididades de las cosas naturales, inteligibles sólo en potencia por estar particularizadas por la materia; y esta capacidad que hace nuestro el proceso de abstracción de las especies, es precisamente el intelecto agente.

Es lo que señala Santo Tomás al responder a dicha objeción en su comentario al *de Anima*: "Algunos pusieron que el intelecto agente es una substancia separada, y que difiere según substancia del intelecto posible. Pero esto no se ve que sea verdadero. Porque el hombre no estaría suficientemente instituido por la naturaleza si no tuviera en sí mismo los principios por los que pueda llevar a cabo la operación que consiste en entender, la que no puede cumplirse sino por el intelecto posible y el intelecto agente. De allí que la perfección de la naturaleza humana requiere que ambos sean algo en el hombre. Vemos también que, así como la operación del intelecto posible, que es recibir los inteligibles, se atribuye al hombre, así [hay que atribuir al hombre] la operación del intelecto agente, que es abstraer los inteligibles. Esto no se podría si el principio formal de dicha acción no le estuviera unido según el

[1] Cf. «El primer motor del movimiento de la inteligencia», p. 195.

[2] Cf. «2º Dios como primer motor del movimiento voluntario», p. 191. "Evidentemente, no tenemos que pensar que Dios mueve la voluntad como se mueve un palo, porque no es propio de los palos moverse, y el movimiento le viene al palo de modo puramente extrínseco. No es así, porque es propio del ser espiritual poner actos de inteligencia y voluntad, para lo que está dotado justamente de las potencias respectivas". Volvemos a repetir lo mismo en el punto siguiente, «El primer motor del movimiento de la inteligencia», p. 193: "Dios no mueve el intelecto de manera que, cuando está sin obrar, tiene cierta perfección, y cuando se movió a obrar se le agregaría cierta *virtus instrumentalis*. No, esto ocurre entre el artista y el cincel, porque el artista no le da ser al cincel, sino que usa lo que él es. Dios le da al hombre la potencia de pensar, que es justamente la perfección que explica en lo creado la producción del acto de pensar; pero le da tal potencia y la conserva, siempre con su impulsión a prorrumpir en el acto de pensar: la *virtus* que proviene del Agente principal divino es la misma potencia de la criatura, de la que procede el acto, sólo que hay que reconocer que el Agente principal no sólo le da el ser, sino también el impulso a obrar".

ser, *secundum esse coniunctum*. Para esto no es suficiente que la acción se atribuya al hombre por cuanto las especies inteligibles hechas por el intelecto agente tienen como sujeto *quodammodo* a los fantasmas, que están en nosotros; porque, como dijimos más arriba, cuando se trató del intelecto posible, las especies no son inteligibles en acto sino cuando están abstraídas del fantasma, y así la acción del intelecto agente no se nos puede atribuir por medio de ellas. Y además, el intelecto agente se compara a las especies del intelecto en acto, como el arte a las especies de los artificios, por las que es manifiesto que los artificios no tienen la acción del arte; de allí que, aun concediendo que las especies hechas inteligibles en acto estén en nosotros, no se seguiría que pudiéramos tener la acción del intelecto agente"[1].

Y lo mismo dice en la *Suma*: "Concediendo que hay tal intelecto agente separado [que es Dios], de todas maneras, sin embargo, hay que poner en la misma alma humana alguna *virtud participada de aquel intelecto superior, por la que el alma humana hace los inteligibles en acto*. [...] Por donde hay que decir que en la misma [alma] hay alguna *virtud derivada del intelecto superior, por la que pueda ilustrar los fantasmas*. Y esto lo conocemos por experiencia, cuando percibimos que abstraemos las formas universales de sus condiciones particulares, en lo que consiste hacer los inteligibles en acto. Pues ninguna acción conviene a una cosa, sino por algún principio que le inhiere formalmente, como se dijo más arriba al tratar del intelecto posible. Por lo tanto, es necesario que la virtud que es principio de dicha acción, sea algo en el alma"[2].

Dios les ha dado verdadero ser a sus criaturas, de modo que, si bien no existen si Él no las sostiene en el ser, no dejan de tener una esencia (o potencia de ser) por la que subsisten por sí mismas. De la misma manera, también les ha dado verdadera capacidad de obrar, de modo

---

[1] In III de Anima, lect. 10, n. 734-735. Se dice que "el intelecto agente se compara a las especies del intelecto en acto, como el arte a las especies de los artificios". Esta es una analogía a la que constantemente se recurre: "En toda naturaleza que está a veces en potencia y a veces en acto, hay que poner algo que es como materia en cada género, esto es, que está en potencia a todo lo que pertenece a dicho género; y algo que es como causa agente, y hacedor (*factivum*), que se tiene para hacerlo todo como el arte a la materia" (In III de Anima, lect. 10, n. 728); "el intelecto agente se compara al posible como el agente a la materia" (In III de Anima, lect. 10, n. 733). Así como el artificio del carpintero es la madera en acto por la forma o especie de la silla, así el artificio del intelecto agente es el intelecto posible en acto por la especie inteligible. Ahora bien, así como el carpintero tiene el arte general de los muebles, que se determina en particular a hacer mesas o sillas, así el intelecto agente tiene la aptitud general de abstraer toda *quidditas rei materialis*, que se determina en particular a tal o cual especie particular según la disposición de los fantasmas.

[2] I, q. 79, a. 4.

que, si bien Él las tiene que mover a la operación, no dejan de tener una potencia operativa por la que se les pueda atribuir a ellas mismas la operación. Así como el entender se le atribuye verdadera y propiamente al hombre porque tienen potencia de entender, que es el intelecto posible; así también el abstraer es acción del hombre porque tiene una potencia para obrarlo, que es el intelecto agente.

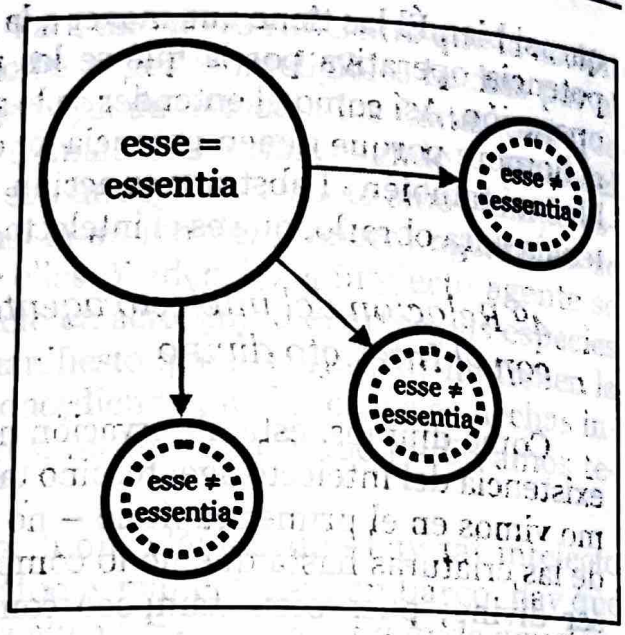
4º Relación del intelecto agente con el Intelecto divino

Como dijimos, esta observación nos permite comprender no sólo la existencia del intelecto agente, sino también su naturaleza. Porque – como vimos en el primer capítulo – no terminamos de comprender el ser de las criaturas hasta que no lo comprendemos como *participación* del ser divino; pues bien, tampoco comprenderemos el entender creado hasta que no lo comprendamos como *participación* del entender divino. En la *Suma* – donde las doctrinas de Santo Tomás alcanzan su máxima cumbre –, ésta es la última palabra del Santo Doctor en la explicación de la naturaleza del intelecto agente: El intelecto agente es una "[*virtus*] *ab illo intellectu superiori participata, per quam anima humana facit intelligibilia in actu.* [...] *Virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare*"[1]. A nosotros no nos queda sino volver sobre los principios, a las raíces metafísicas del conocimiento, para darles todo su sentido a estas palabras.

Cuando consideramos la derivación de las perfecciones creadas por participación de las perfecciones divinas, el principio general que hay que tener presente es que «las perfecciones que en Dios preexisten *unite et simpliciter*, en las criaturas se reciben *divise et multipliciter*»[2]. En la primera derivación de la creación, en que las cosas reciben el ser, la simplicidad del acto puro del Ser por esencia, se divide en cada criatura en la potencia de su esencia particular y el acto participado de ser; de manera que de la unidad del Ser divino se sigue la multiplicidad de las criaturas según sus diversas esencias. La identidad, entonces, de esencia y *esse* que se da en Dios, se descompone en la distinción de las múltiples esencias y el *esse* participado.

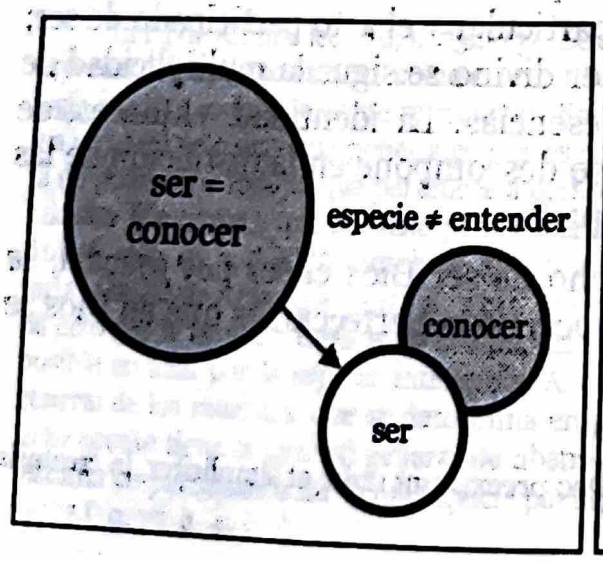
Ahora bien, por el mismo hecho de ser Dios el ser por esencia, *se identifica también en Él ser y conocer*: son perfecciones que en Dios se

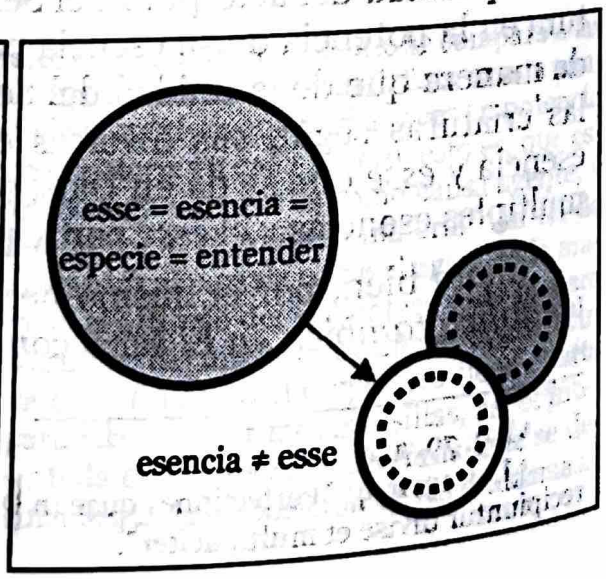
[1] I, q. 79, a. 4.
[2] I, q. 13, a. 4: "Perfectiones quae in Deo preexistunt unite et simpliciter, in creaturis recipiuntur divise et multipliciter".



dan *unite et simpliciter*. Porque Dios es cognoscitivo en sí y por sí mismo, pues siendo el acto puro de ser, es perfectamente cognoscible y perfectamente cognoscente, y se conoce perfectamente a sí mismo. De manera que en Él se da tal adecuación entre el entender y el ser, que es la Verdad por esencia. Y como tiene en sí la perfección de todas las cosas, al conocerse a sí mismo, conoce la *ratio* o idea de todas sus posibles participaciones, esto es, de todas las cosas. Por eso Dios es luz en sí mismo, luz blanca purísima que contiene en la eminencia de su blancura la perfección de todos los colores.

El hombre, en cambio, aunque – como se dijo – tiene el alma separada en algo de la materia y es, por lo tanto, cognoscente, pudiendo ser *quodammodo omnia*; por su propio ser substancial no puede ser sino lo que su esencia le permite: hombre (ni caballo, ni roble, ni hierro); sólo puede ser las demás cosas por el conocimiento, de manera intencional. En la criatura intelectual, entonces, *se divide el ser del conocer*, quedando el ser en el orden del acto primero y el conocer en el orden del acto segundo. El hombre no es luz en sí mismo, por su propio ser; sino que, en la medida en que es intelectual, se comporta como un cuerpo diáfano que puede participar de la blanquísima luz divina, la que pasa por él según su modo humano y le permite abrirse al *esse* universal cognoscitivamente.





Pero hay que agregar que la distinción más fundamental de esencia y *esse*, que se da en el orden del ser creado, se traslada necesariamente al orden del conocer, como distinción entre especie e *intelligere*, porque el acto de entender o *intelligere*, debe ser determinado por una especie, como el acto de ser es determinado por una esencia. Nos estamos adelantando, porque este esquema abarca el proceso completo del conocimiento, cuyo producto final es el verbo mental, pero queremos que se lo tenga presente, porque nos parece que así se componen las nociones fundamentales de todo el proceso. Dios es el Ser universal que contiene toda perfección en la simplicidad de su esencia; las criaturas intelectuales son imagen de Dios en la medida en que se abren a la universalidad, no por lo que son en sí, pues son ángeles u hombre, sino por la apropiación cognoscitiva. Para ello es necesario tener (los ángeles) o adquirir (el hombre) las especies de todas las cosas y recrearlas en sí por el acto de entender. Aunque vayamos de a poco.

5º *Naturaleza del intelecto agente*

El intelecto agente, entonces, es la potencia, que brota de la esencia humana, por la cual el hombre se hace capaz de abstraer, de los fantasmas sensibles, las especies inteligibles de todas las cosas, cumpliendo así la primera etapa del proceso del conocimiento. – Algunos entendían que, como el intelecto agente estaba en acto, se identificaba con su acción: "*Substantia intellectus agentis est sua actio*"[1]. Pero Santo Tomás aclara: "Cuando se dice que el intelecto agente es su acción, no es predicación por esencia, sino por concomitancia, porque como su substancia está en acto, inmediatamente, en cuanto depende de sí, lo acompaña su acción"[2]. – Es potencia activa, es decir, acto y perfección accidental (cualidad de segunda especie), que se ordena a una acción, y que hay que entender como luz participada de la Luz divina. La Luz divina es el intelecto divino, capaz de volverse sobre sí mismo y entenderse en la universalidad de su propio ser y en la participabilidad de las esencias creables o ideas. Toda luz intelectual participada, para ser tal, tiene que tener *quodammodo* esa doble cualidad: tener como su objeto propio el ser universal, y comprender los entes particulares como participaciones de dicho ser universal. Así ocurre con la luz del intelecto agente:

[1] I, q. 54, a. 1 obj. 1.
[2] I, q. 54, a. 1 ad 1: "Cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam, quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio".

- El acto propio y primero, por el que se puede medir la perfección de dicha potencia (pues las potencias se conocen por sus actos), es la noción común de ente, primera abstracción del intelecto agente ante cualquier fantasma de la cogitativa. No es ciertamente la visión beatífica del Ser divino, pero es la manera (*quodammodo*) como el hombre se abre a Dios, con dos deficiencias principales, pues se lo conoce al modo de las cosas compuestas, y se lo conoce en confuso:
  - Como entiende el ser según se lo presentan los sentidos, lo conoce como sujeto (*id quod*) de una acción (*est*), es decir, al modo de las cosas compuestas; de allí que nos convenga designarlo por el participio presente *ens*[1].
  - La noción de ente se alcanza *por abstracción* de los modos particulares de ser, de manera que, si bien implica todo modo de ser, no los conoce determinadamente sino en confuso. Es como una luz blanca en la que no discernimos la presencia de los colores; necesita ser refractada.
- Bajo la noción de ente, la inteligencia dirige la experiencia sensible, y por comparaciones (*collationes*), considerando semejanzas y diferencias, dispone los fantasmas para que el intelecto agente abstraiga los modos particulares del ente: en sí o en otro, en acto o en potencia, etc. El intelecto agente hace como la luz blanca frente a una superficie coloreada: presenta la universalidad de sus frecuencias, y comprueba ante cuál de ellas reacciona la cosa, descubriendo así su color.

Nunca hay que olvidar que, como toda potencia, el intelecto agente dimana del alma humana en lo que tiene de inmaterial, y es como un instrumento que la misma alma se da a sí misma para abrirse a la universalidad del ser; de allí que el alma sea la fuente de esta luz. Lo propio del hombre, a diferencia de los ángeles – como veremos –, está en que, por ser su alma forma en materia, no tiene necesariamente ninguna especie determinada, comenzando su espíritu como *tabula rasa*; lo único que actualmente tiene es esta potencia de abstraer las especies.

Así como la luz es energía electromagnética (potencia activa de movimiento) que reside en el cuerpo diáfano, por ejemplo el éter, así también el intelecto agente es como una energía del alma para mover a la abstracción de las especies que reside en el cristal del alma. Y así como no se explica la presencia de la luz en el cuerpo diáfano si no hay una

[1] Cf. «2º La primera noción es compuesta», p. 52.

fuente que la infunda, así tampoco se explica la aptitud de una criatura, que tiene un modo determinado de ser, para abrirse al ser universal, si no es por la influencia del Ser universal que le da existencia. Así como el Ser por esencia no sólo le comunica a la criatura su esencia o modo particular de ser, sino que también, según esa medida, le da a participar del ser, que es lo propio de Dios; así también, como es propio del Ser por esencia ser Luz de inteligencia, les comunica la participación de esta luz a los entes diáfanos, esto es, a los entes intelectuales que no tienen la opacidad de la materia.

IV. El intelecto posible

Todo lo que consideramos de las potencias intelectivas en general pertenece sobre todo al intelecto posible, que es el que propiamente entiende, por lo que no necesitamos ahora volver a tratar de su existencia y naturaleza. Lo que nos queda considerar no es tanto lo que tiene de intelecto, sino lo que tiene de posible. Por lo tanto, primero veremos en qué sentido puede decirse que el intelecto es una potencia pasiva; y luego de qué manera pasa al acto.

1º En qué modo el intelecto posible es potencia pasiva

Tengamos siempre presente que ambos intelectos no tienen como sujeto al compuesto de alma y cuerpo, sino al alma sola, de modo que no se entienda el intelecto posible a la manera de una potencia pasiva corpórea, como la capacidad calorífica, cuyo acto es una *passio* o *passibilitas qualitas*, el calor, cualidad de 3ª especie. Ambos intelectos son potencias que se ordenan a un acto, cualidades de la 2ª especie, y una potencia activa puede recibir un doble acto: ya sea un hábito operativo, perfección accidental del orden del ser, acto primero; ya sea su acción, acto del orden del obrar o acto segundo. El intelecto agente está por naturaleza en acto perfecto para su operación, por lo que no necesita ni puede recibir hábitos que lo dispongan a mejor obrar, mientras que el intelecto posible no puede obrar si no es determinado de alguna manera en orden a su objeto, pues por naturaleza es *tabula rasa*. De allí que se lo denomine *intelectus possibilis*: "La necesidad de poner el intelecto posible en nosotros se sigue de que nos encontramos a veces entendiendo en potencia y no en acto, por lo que debe haber cierta virtud que esté en potencia a los inteligibles antes del mismo entender, y que se reduce al acto de los mismos cuando se hace esciente [en acto primero], y luego cuando pasa a estar considerando [en acto segundo]. Y esta

virtud se denomina *intelecto posible*"[1]. De allí que Aristóteles entienda el proceso de adquirir los inteligibles como cierto padecer, *quoddam pati*, como dice en III *de Anima*.

Para comprender, entonces, en qué sentido se dice que el intelecto *padece*, hay que tener en cuenta que "*pati*, «padecer», se dice de tres modos:

- De un *primer* modo, *propriisime*, esto es, cuando se remueve algo de lo que le conviene según su naturaleza, o según su propia inclinación; como cuando el agua pierde su frescura [natural] por el calentamiento, y cuando el hombre se enferma o entristece.
- De un *segundo* modo, *minus proprie*, se dice que alguien «padece» por cuanto algo se quita de él, ya le sea conveniente, ya no conveniente. Y de este modo se dice que padece no sólo el que enferma, sino también el que sana; no sólo el que se entristece, sino también el que se alegra; o según cualquier modo en que uno se altere o se mueva.
- De un *tercer* modo, *communiter*, se dice que algo padece por el sólo hecho que lo que está en potencia a algo, recibe aquello a lo que estaba en potencia, sin que se le quite nada. Según este modo, todo lo que pasa de la potencia al acto puede decirse que padece, aun cuando se perfeccione. Y así *intelligere nostrum est pati*, nuestro entender es [cierto] padecer.

Lo que aparece por la siguiente razón. El intelecto, como se dijo más arriba, tiene su operación acerca del ente en universal. Se puede considerar, por lo tanto, si el intelecto está en acto o en potencia, considerando cómo se tenga el intelecto al ente universal:

- [*El intelecto divino*.] Se encuentra un intelecto que se tiene al ente universal como acto de todo el ente, y tal es el intelecto divino, que es la esencia de Dios, en la que preexiste todo el ente *originaliter et virtualiter*, como en la causa primera. Y por lo tanto, el intelecto divino no está en potencia, sino que es acto puro.
- *El intelecto creado* no puede tenerse como acto respecto de la totalidad del ente universal, porque así sería necesario que fuera ente infinito. De allí que todo intelecto creado no puede ser acto de

[1] I, q. 54, a. 4: "Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed *reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans*. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis".

todos los inteligibles por aquello mismo que es, sino que se compara a los mismos inteligibles como la potencia al acto. Pero la potencia puede tenerse de dos maneras respecto del acto: 1) Hay una potencia que siempre es perfecta por el acto, como dijimos de la materia de los cuerpos celestes. 2) Pero hay otra potencia que no siempre está en acto, sino que de la potencia procede al acto, como se encuentra en las cosas generables y corruptibles. [Pues bien:]

- *El intelecto angélico*, entonces, siempre está en acto de sus inteligibles, por su proximidad con el primer intelecto, que es acto puro.
- *El intelecto humano*, en cambio, que es el ínfimo en el orden de los intelectos, y máximamente remoto de la perfección del intelecto divino, está en potencia respecto de los inteligibles, y en el principio es «como tabla rasa en la que nada está escrito», como dice el Filósofo en III *de Anima*. Lo que aparece manifiestamente por cuanto en el principio somos inteligentes sólo en potencia, y luego nos volvemos inteligentes en acto.

Así se ve que nuestro entender es *quoddam pati*, según el tercer modo de pasión. Y que, por consiguiente, [nuestro] intelecto es potencia pasiva"[1].

El intelecto, por su misma razón, es el principio de un acto, el *intelligere*, por el que entiende su relación al ser. El Inteligente divino implica en su ser la actualidad de todo ente, por lo que no se distingue de su intelecto como substancia de accidente, ni el intelecto divino se distingue del *intelligere* como potencia de acto; sino que, así como la esencia divina se identifica con su *esse*, así también el Inteligente divino con su intelecto, y el intelecto divino con su *intelligere*; de manera que Dios siempre está en acto de entenderse a Sí mismo en la perfectísima adecuación de identidad entre el *intelligere* y el *esse*, en lo que consiste la razón de Verdad, y hay perfectísima adecuación – ésta será la conclusión del capítulo – entre el Verbo divino y el Inteligente que lo profiere, esto es, el Padre.

Los inteligentes creados, en cambio, no implican en su ser la actualidad de todo ente, sino que son actualmente sólo lo que son según sus esencias. Pero aunque no sean *eminenter omnia*, o como dice aquí Santo Tomás, *originaliter et virtualiter*, sin embargo, en razón de su inmaterialidad, se abren a ser *quodammodo omnia* por la potencia intelec-

[1] I, q. 79, a. 2.

tual. Pero entonces la potencia intelectual se distingue de los inteligentes como el accidente de la substancia. Y la potencia se constituye en principio de un acto de entender, que se distingue del acto de ser como acto segundo de acto primero. Ahora bien, como señala Santo Tomás, hay dos modos de inteligentes creados: aquellos cuya potencia está siempre en acto, los ángeles; y aquellos cuya potencia debe ser llevada de alguna manera al acto de entender, los hombres. Y puesto que nuestro intelecto debe ser actualizado, tiene cierta pasividad, según el tercer modo explicado. Aunque no deja de ser nuestro intelecto una potencia activa, que una vez actualizada por los inteligibles, por modo de hábitos operativos, está dispuesta a pasar al acto de entender.

2º *La doble reducción al acto del intelecto posible*

"Después que el Filósofo determinó acerca del intelecto posible, que está en potencia a los inteligibles, luego muestra cómo se reduce al acto"[1]. Hagamos, entonces, lo mismo nosotros.

El intelecto se dice posible porque no tiene las especies inteligibles en acto, sino sólo en potencia o posibilidad. Ahora bien, cuando es reducido al acto de las especies por la acción del intelecto agente sobre los fantasmas sensibles, el intelecto posible pasa a ser como el *sciens* o esciente, que tiene el hábito de la ciencia; de manera que, así como todo el que tiene una forma en acto, puede llevar a cabo las operaciones de dicha forma, así el que tiene las especies inteligibles puede por sí mismo obrar la operación del intelecto, que es el *intelligere*[2]. Pero esto es estar *quodammodo* en acto y *quodammodo* en potencia, porque tiene el acto de la ciencia habitual, pero está todavía en potencia a la actual consideración: "Pues antes que tuviera el hábito de la ciencia, que es acto primero, no podía obrar cuando quisiera, sino que era necesario que por otro [el intelecto agente] fuera reducido al acto; pero cuando ya tiene el hábito de la ciencia, que es *acto primero*, puede cuando quiera proceder al *acto segundo*, que es la operación"[3].

---

[1] In III de Anima, lect. 8, n. 700.

[2] Cf. In III de Anima, lect. 8, n. 700.

[3] In III de Anima, lect. 8, n. 701: "Sed licet tunc intellectus quodammodo sit in actu, quando habet species intelligibiles, sicut sciens habet habitum; est tamen et tunc quodammodo in potentia, non tamen eodem modo sicut prius erat in potentia, antequam scientiam acquireret, addiscendo vel inveniendo. Nam antequam haberet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet; sed oportebat, quod ab altero reduceretur in actum; sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum qui est operatio".

Avicena pensaba que no había por qué complicar tanto las cosas, y bastaba decir que la impresión de la especie ya era el *intelligere* en acto, de manera que no había que poner una *doble reducción al acto* del intelecto posible: una para recibir la especie como acto primero, para lo que el intelecto se comporta como potencia pasiva; otra para poner la especie en acto segundo de entenderla, para lo que se comporta como potencia activa. Es más, le parecía imposible que una potencia sin órgano corporal adjunto pudiera recibir especies como determinaciones permanentes. Creía que para pensar en acto, el intelecto posible debía volverse o convertirse al intelecto agente para que este influya la especie, y que el hábito de la ciencia consistía en la facilidad de dicha conversión. Es verdad que Avicena opinaba, además, que el intelecto agente era una substancia separada del alma, pero bien podría pensarse todo esto considerándolo potencia de la misma alma[1].

Avicena no es cualquiera. Una forma separada de la materia es una forma no coartada, y por lo tanto perfecta, y no se ve fácilmente cómo pueda estar abierta a forma y privación, como se dice de la materia. Los ángeles son formas separadas y por lo mismo no se les puede infundir ninguna forma accidental; en ellos no puede darse ninguna forma que advenga al supósito y que no la tengan ya por su misma naturaleza: "En las cosas que no son compuestas de materia y forma [...] no difiere el supósito y la naturaleza, *non differt suppositum et natura*"[2]. De allí que, cuando los ángeles superiores iluminan a los inferiores, no les infunden especies, y terminado el contacto de iluminación, el ángel inferior deja de entender lo que le comunicaba el superior, como alejado un cuerpo de la cercanía del sol, deja de estar caliente[3]. Algo así propone Avicena entre el intelecto agente y el paciente.

"Pero esta opinión – señala Santo Tomás – manifiestamente repugna a lo dicho por Aristóteles en III *de Anima* [cf. lo referido más arriba]... Dicha posición repugna también con la razón. Pues lo que se recibe en algo, se recibe en él según el modo del recipiente. Ahora bien, el intelecto es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por lo tanto, si la materia corporal no sólo tiene las formas que recibe mientras obra por ellas en acto, sino también después que cesa de obrar por ellas; mucho más fuerte e inamisiblemente recibe el intelecto las especies inteligibles, ya sea recibidas de los sensibles [como en el hombre], ya también efluidas de un intelecto superior [como en los ángeles]"[4].

[1] Cf. I, q. 79, a. 6, donde Santo Tomás explica con cierto detalle la opinión de Avicena.
[2] I, q. 3, a. 3.
[3] Cf. I, q. 106, a. 1.
[4] I, q. 79, a. 6.

Ya hemos justificado que una forma pura pueda estar en potencia a posteriores determinaciones, pues no es acto puro, sino potencia que determina y coarta el acto de ser, quedando abierta *quodammodo* a todo lo que hace al ser[1]. Ahora Santo Tomás agrega que si una forma recibida en un sujeto compuesto o material, permanece, mucho más permanece la recibida en un sujeto simple o inmaterial. Y agreguemos nosotros que la sola recepción de la especie no puede poner al intelecto posible en acto de entender, por tres razones:

- El intelecto estaría siempre entendiendo las especies recibidas, lo que percibimos por experiencia que no es así.
- No podría haber más de una especie, pues así como es contradictorio que un supósito tenga más de una forma substancial, así también es contradictorio que una potencia realice a la vez más de una operación.
- Las especies no son formas accidentales sino substanciales, por lo que no pueden determinar al alma en cuanto tales como acto primero, esto es, acto en el orden del ser, pues al recibir la especie de caballo, el hombre sería caballo.

La última razón es la más profunda y necesita ser explicada. Las especies son recibidas por el intelecto posible como *hábitos operativos*, cualidades de la 1ª especie, que no se ordenan inmediatamente a dar una forma de ser, sino de obrar. De allí que pueda recibir la especie de caballo como acto primero, pues no la recibe para ser caballo, sino para entender caballo, como un principio especificativo de la potencia de entender. De allí que el acto de entender deberá ser acto segundo y no acto primero, pues sería contradictorio que el hombre, que es hombre, sea también caballo, mientras que no es contradictorio que entienda caballo. Aquí está el meollo de nuestro asunto, para cuya comprensión nos falta considerar más en particular la naturaleza de las especies, del entender y del verbo mental. Pero baste lo dicho para justificar la doble reducción al acto del intelecto posible.

3º El intelecto posible comparado al intelecto agente

Ambas potencias, tanto el intelecto agente como el intelecto posible, tienen el mismo objeto en cuanto a su universalidad, el *ens universale* en cuanto inteligible. Pero el intelecto agente se tiene *en acto* a los inteligibles, mientras que el intelecto posible se tiene *en potencia*. En este

[1] Cf. «3º Las potencias fluyen del alma», p. 326.

aspecto, entonces, el intelecto posible es inferior al intelecto agente: "El agente es más honorable que el paciente, y el principio activo [más] que la materia; pero el intelecto agente se compara al posible como el agente a la materia, como se dijo; por lo tanto, el intelecto agente es más noble que el posible. Ahora bien, el intelecto posible es separado, impasible y no mezclado; por lo tanto, mucho más lo es el intelecto agente"[1].

Pero aquí no termina la comparación. Primero, porque el intelecto agente se tiene en acto a los inteligibles *indeterminados*, mientras que el intelecto posible se tiene en potencia a los inteligibles *determinados*. De manera que no es la sola y simple perfección del intelecto agente la que se imprime y perfecciona al intelecto paciente, sino que, para que el intelecto posible alcance la ciencia, interviene la realidad de las cosas, discernida en la experiencia sensible. Lo que perfecciona al intelecto posible es *la quididad de las cosas*, despojada de su condición material particularizada por la luz del intelecto agente. Por eso, si bien vale la comparación de acto a potencia para decir, como hace Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, que el intelecto agente no es menos *separatus, impassibilis et immixtus* que el intelecto posible, no vale para decir sin más que el intelecto agente tiene en acto lo que el intelecto posible tiene en potencia, porque aquel no tiene en acto sino la perfección del *ens commune*, mientras que éste tiene en potencia la riqueza de toda la realidad.

Además, y sobre todo, hay que tener en cuenta que la reducción al acto del intelecto posible en cuanto a la determinación de los inteligibles, no es más que su primera reducción que lo hace *sciens*, pero falta todavía la segunda reducción que lo hace *considerans*. La primera reducción le da el *hábito* para entender, pero no todavía el *acto*. Para llegar a entender en acto, el mismo intelecto posible debe reducirse por sí mismo al acto una segunda vez, y poner el acto de entender o *intelligere*, que es operación inmanente, para la que el intelecto posible se comporta en parte como activo y en parte como pasivo, produciendo así el verbo mental. Como señala Santo Tomás, la primera reducción es hecha *ab altero*, por el intelecto agente, mientras que la segunda reducción es hecha *a se*, por el mismo intelecto posible, teniendo evidentemente en cuenta que depende del Autor de la naturaleza, que permite que toda potencia activa pueda reducirse a su propio acto[2].

---

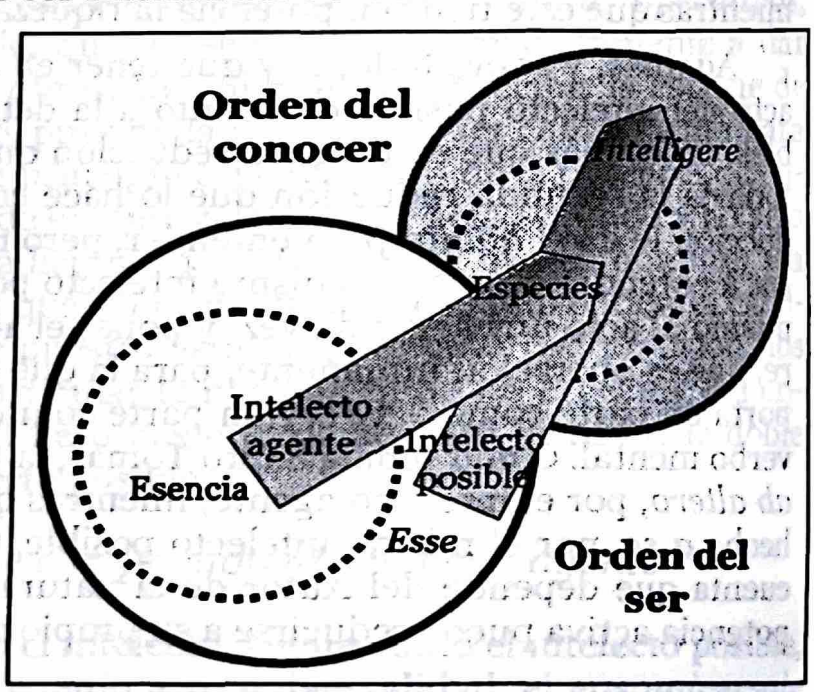
[1] In III de Anima, lect. 10, n. 733.

[2] In III de Anima, lect. 8, n. 701: "Antequam haberet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet; sed *oportebat, quod ab altero reduceretur in actum*; sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, *potest, cum voluerit, procedere in actum* secundum qui est operatio".

Si comparamos ahora el intelecto agente y su acto propio, que es abstraer las especies de las cosas, con el intelecto posible, adornado de las especies inteligibles en acto, respecto de su acto último, que es entender las cosas por sus especies, entonces el intelecto posible es ciertamente *honorabilius et nobilius* que el intelecto agente. Porque:

- El intelecto agente se ordena a producir las esencias de las cosas en el orden inteligible, por el proceso de abstracción.
- El intelecto posible, en cambio, en su segunda reducción, se ordena a poner en acto de entender las esencias abstraídas, que es como darles el ser en el orden inteligible.

Como vimos para el intelecto agente[1] y terminaremos de ver después, el orden del conocer se sigue del orden del ser, por lo que, en el orden del conocer, el *intelligere* se compara a la especie como, en el orden del ser, el *esse* se compara a la esencia. Las potencias intelectivas son justamente las que conectan ambos órdenes, porque se fundan en el ser del alma y hacen posible el entender. El intelecto agente es la manera como la esencia del alma se abre a las especies o esencias intencionales de las demás cosas, mientras que el intelecto posible (ya con su primera reducción, con hábito de ciencia) es la manera como el *esse* del alma se abre al entender o ser intencional de las demás de cosas.



Advirtamos que no decimos que el intelecto agente brote de la esencia del alma y el posible del *esse*, porque sería *entitatismo*: ambos brotan de la substancia del alma, que tiene como coprincipios la esencia y el *esse*. Pero así como decimos que la cantidad se sigue de la materia y la cualidad de la forma, aunque ambas son accidentes que se siguen de la substancia compuesta, así también podemos entender que el intelecto agente se siga de la esencia y el intelecto posible del *esse*. Aunque esto lo decimos del inte-

[1] Cf. «4° Relación del intelecto agente con el Intelecto divino», p. 355.

lecto posible en su segunda reducción; porque la condición de *tabula rasa* en orden a su primera reducción a los inteligibles se sigue en cierto modo de la materia prima, de la que provienen como de primer principio todas las pasividades de la naturaleza del hombre.

Volviendo a la comparación, hay que decir entonces que el acto del intelecto posible se compara al acto del intelecto agente como el *esse* se compara a la esencia. Y como el *esse* se compara a la esencia como el acto a la potencia, vemos que, consideradas las dos potencias intelectuales en su última reducción al acto, se invierte la primera comparación, pues si la acción del intelecto posible es como acto respecto a la acción del intelecto agente, que es como potencia, de allí se sigue en conclusión que *el intelecto posible es más honorable y noble que el intelecto agente*.

4º *Ambos intelectos comparados con el Intelecto divino*

Si queremos acceder a lo más profundo de esta doctrina, tenemos que considerar a ambos intelectos como participación del intelecto divino[1], teniendo siempre presente que lo que en Dios preexiste *unite et simpliciter*, en nosotros se recibe *divise et multipliciter*:

- En el orden del ser, en Dios se identifica ser y esencia, mientras que en la criatura se distingue.
- En el orden del conocer, en el hombre se distingue las especies inteligibles del entender o *intelligere*, mientras que en Dios no, pues Dios se conoce por su misma esencia, y su entender es su ser.
- Lo que explica el paso del ser al obrar (del *esse* al *agere*) – ahora consideramos el conocer, pero en el próximo capítulo consideraremos el querer – es la potencia activa, en este caso el intelecto; pues bien, en Dios no se distingue la substancia de la potencia, mientras que en la criatura sí, pues la substancia no obra inmediatamente por sí misma[2].

---

[1] I, q. 12, a. 2: "Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis. [...] Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit *aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intel*lectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae".

[2] I, q. 14, a. 4: "Cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia".

Dios			Hombre	
Esencia	Ser	**Orden del ser**	esencia	ser
Intelecto divino		paso del *esse* al *agere*	intelecto agente	intelecto posible
Especie	Entender	**Orden del conocer**	especies	entender
Idénticos			**Distintos**	

Para que el intelecto humano conozca una cosa, necesita una doble reducción al acto: adecuarse a la cosa por la recepción de su especie (acción del intelecto agente), y hacerse la cosa por el acto de entender (acción del intelecto posible). En Dios, la especie es la misma esencia divina, por la que Dios se conoce a Sí mismo y a todas las cosas. Y como la esencia divina es su ser, es también su entender, y el entender actual de todas las cosas. La doble reducción, entonces, que en el intelecto humano se da *divise*, es participación de lo que en Dios se da *unite*: "La misma luz intelectual que está en nosotros no es sino *cierta semejanza participada de la luz increada*, en la que se contienen las razones eternas [de las cosas]. De allí que en el Salmo 4 se diga: «Muchos dicen, ¿quién nos mostrará los bienes? », a lo que el salmista responde diciendo: «Impresa está, Señor, sobre nosotros la luz de tu Rostro», como si dijera: por la misma impresión (*sigillationem*) de la luz divina en nosotros se nos demuestran todas [las cosas]"[1]. Por lo que llegamos a entrever que:

- *El intelecto agente es participación del intelecto divino en cuanto a la esencia.* Porque así como la esencia divina, en cuanto inmaterial, es luz intelectual capaz de iluminarse a sí misma y, en sí misma, a las ideas de todas las cosas; así también de la esencia humana, en lo que tiene de inmaterial, se sigue la luz del intelecto agente, capaz de iluminar la especie común de ente, y en ella, según el progreso de la experiencia sensible, las especies de todas las cosas.
- *El intelecto posible es participación del intelecto divino en cuanto al esse.* Porque así como el ser divino, en cuanto acto puro, es

[1] I, q. 84, a. 5: "Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam *quaedam participata similitudo luminis increati*, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur".

luz de entendimiento actual del mismo ser divino, y en él, del ser de todas las cosas; así también del ser propio del hombre, se sigue el intelecto posible que puede poner en acto de entender a todas las cosas.

El intelecto agente es como la apertura de la esencia inmaterial del alma humana a las especies universales de las cosas, y el intelecto posible es como la apertura del acto de ser del hombre al ser intelectual de la universalidad de las cosas. Porque si bien el hombre es una criatura determinada, en cuanto inteligente se abre *quodammodo ad omnia*. Confiamos en que esto se entenderá mejor después de considerar las especies y el acto de entender, pero podemos adelantar que aquí estamos tocando lo más profundo que el tomismo puede decir respecto del entendimiento.

V. Las especies inteligibles

En el tratado del hombre (Iª *Pars* de la *Suma*), después de considerar las potencias del alma (q. 77 a 83), Santo Tomás considera los actos de las potencias intelectivas (q. 84 a 89): "Consiguientemente hay que considerar los actos del alma en cuanto a las potencias intelectivas y apetitivas, pues las demás potencias del alma no pertenecen directamente a la consideración del teólogo. Pero los actos de la parte apetitiva pertenecen a la consideración de la ciencia moral, de allí que se tratará de ellos en la segunda parte de esta obra, en la que se habrá de considerar la materia moral. Ahora se tratará de los actos de la parte intelectiva"[1]. Santo Tomás considera primero el modo de conocer del alma unida al cuerpo, y luego del alma separada; y en cuanto al alma unida, va subiendo de las cosas más bajas a las más altas: conocimiento de los cuerpos, conocimiento del alma misma, conocimiento de las substancias inmateriales. Entre todo esto a nosotros sólo nos interesa ahora lo que se diga de la naturaleza de las especies inteligibles, por lo que nos será más provechosa la primera cuestión acerca del conocimiento de los cuerpos por abstracción. Si Santo Tomás empieza por ahí, es porque entonces se ponen las bases para lo demás.

Haremos cuatro consideraciones: primero, respondiendo al *an sit*, consideraremos la necesidad de poner especies de las cosas en el intelecto; luego, la manera como se generan; en tercer lugar, el modo como se usan; y por fin, la naturaleza de las especies, respondiendo al *quid sit*. Las tres primeras consideraciones están expresamente desarrolladas por Santo Tomás en la q. 84 (la necesidad en los a. 1 y 2, el origen

[1] I, q. 84, prólogo.

en los a. 3 a 6, el uso en los a. 7 y 8), para la cuarta deberemos sumergirnos en las profundidades de su doctrina.

1º Necesidad de las especies para conocer las cosas

Todos los antiguos filósofos, tanto los presocráticos como Platón y Aristóteles, estaban persuadidos que "todo conocimiento se da por modo de alguna semejanza, *omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse*"[1]. "Está puesto comúnmente en el ánimo de todos que «lo semejante se conoce por lo semejante, *simile simili cognoscitur*»"[2]. Es evidente, entonces, que nuestro intelecto no conoce de manera inmediata por las mismas esencias de las cosas, sino que debe adecuarse a cada cosa por cierta semejanza que procede de alguna manera de la cosa. Mostremos, por lo tanto, cómo las cosas se conocen por semejanzas o especies, y quedará claro por qué no se conocen por sus mismas esencias.

Las cosas se conocen por especies. Puesto que las cosas se conocen por semejanzas, previamente al conocimiento debe haber cierta producción que va de la cosa conocida al intelecto. Para que haya *conocimiento por lo semejante*, tiene que haber *producción de lo semejante*, porque si se hace evidente que lo semejante se conoce por lo semejante, es más evidente todavía que lo semejante produce lo semejante: la evidencia del *principio de conocimiento*, se funda en la evidencia del *principio de causalidad*.

En la fundación de nuestro conocimiento podemos señalar como tres etapas, de más inmediata a más primera:

- Nuestro conocimiento de las cosas se da por ciertas semejanzas de las cosas, a las que denominamos *especies*, producidas en nuestro intelecto posible por el proceso de abstracción.
- Las cosas, a su vez, son asemejables a nuestro intelecto porque son semejantes al intelecto divino, del que nuestro intelecto es participación, porque han procedido de Dios por creación, que es un proceso cognoscitivo. Aquí el orden se invierte, siendo anterior el acto de conocimiento divino y posterior el ser de las cosas, porque se trata de un proceso de conocimiento práctico.
- Y el conocimiento divino, en fin, por el que son creadas todas las cosas, se da por la perfecta Imagen del ser divino, cuyo origen está en la procesión eterna del Verbo de Dios, «*per quem omnia facta sunt*».

[1] I, q. 84, a. 1.
[2] I, q. 84, a. 2.

Tenemos, entonces, tres producciones conectadas que guardarán cierta analogía: el proceso de abstracción, la procesión de la creación y la procesión del Verbo de Dios. La primera es de fuera hacia adentro (*ab extra*), la segunda de dentro hacia afuera (*ad extra*), y la tercera de dentro hacia adentro de lo divino (*ad intra*). Así como el Verbo procede del Padre, así de alguna manera la creación procede de Dios; y así también, de alguna manera, el proceso de abstracción y conocimiento nuestro de las cosas se asemeja a la creación *ex nihilo* de todas las cosas. Por ahora sólo nos interesa la primera etapa del conocimiento humano, pero no dejaremos de referirnos a la segunda para fundar aquella debidamente. La tercera, a cuya penetración apuntamos, la consideraremos al final de nuestro capítulo.

El hombre conoce por los sentidos, y sólo son sensibles las cosas corporales, de allí que sólo los cuerpos caigan bajo nuestro conocimiento inmediato. Pero esta condición material de las cosas que conocemos ha planteado desde siempre un grave problema. Porque el conocimiento debe necesariamente darse por cierta semejanza; ahora bien, los procesos causales que producen semejanzas en lo corpóreo son siempre unívocos, esto es, la forma efectuada es del mismo orden que la forma eficiente: el oso causa oso y el fuego fuego; de allí que, confundiendo la relación cognoscitiva con la productiva que la funda, muchos filósofos creyeron "que la forma de lo conocido está en el que conoce al modo como se da en la cosa conocida"[1], con lo que cayeron en uno u otro de dos errores extremos:

- "Los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas, opinaron que nada había en el mundo fuera de los cuerpos"[2]. De allí que estos "primeros físicos, como consideraban que las cosas conocidas eran corpóreas y materiales, pusieron que las cosas conocidas también debían ser materiales en el alma cognoscente. Por lo tanto, para atribuirle al alma el conocimiento de todo, pusieron que ella tenía naturaleza común con todas las cosas. Y como la naturaleza de las cosas principiadas se constituye de los principios, le atribuyeron al alma la naturaleza del principio, de tal manera que el que dijo que el principio de todas las cosas era el fuego, puso que el alma era de la naturaleza del fuego, e igualmente del aire y del agua. Empédocles, por su parte, que puso cuatro elementos materiales y dos motrices, también dijo que el alma estaba constituida de ellos. Y así, como ponían las cosas

[1] I, q. 84, a. 2.
[2] I, q. 84, a. 1.

materialmente en el alma, pusieron que todo conocimiento del alma era material, sin discernir entre el intelecto y el sentido"[1].

- "Los platónicos opinaron de modo contrario. Pues Platón, como percibió que el alma intelectual era inmaterial y conocía inmaterialmente, puso que las formas de las cosas conocidas subsistía inmaterialmente"[2]. "Para poder salvar que nosotros tengamos por el intelecto conocimiento cierto de la verdad, Platón puso, además de estas cosas corporales, otro género de entes separados de la materia y del movimiento, que llamaba especies o ideas, por cuya participación cada una de estas cosas singulares y sensibles se dice hombre, caballo o demás. Así por lo tanto decía que las ciencias, definiciones y todo lo que pertenece al acto del intelecto, no se refiere a estos cuerpos sensibles, sino a aquellas cosas inmateriales y separadas; siendo así que el alma no entienda estas cosas corporales, sino aquellas especies separadas de lo corporal. [...]"[3].

Pero unos y otros se equivocaban porque "[creyeron] que la forma de lo conocido está necesariamente en el cognoscente del mismo modo como está en lo conocido. [Platón se desvió de la verdad porque] consideró que la forma de la cosa entendida está en el intelecto *universaliter et immaterialiter et immobiliter*, lo que aparece de la misma operación del intelecto, que entiende *universaliter* y por modo de cierta necesidad, siendo el modo de la acción según el modo de la forma agente. Y por lo tanto estimó que las cosas entendidas debían subsistir en sí mismas del mismo modo, esto es, *immaterialiter et immobiliter*.

Pero esto no es necesario[4]. Porque también en las mismas cosas sensibles vemos que la forma es de distinto modo en uno de los sensibles que en otro, como por ejemplo en uno la blancura es más intensa y en otro más remisa, y en uno se da la blancura con dulzura y en otro sin dulzura. Y también de esta manera la forma sensible se da de un modo en la cosa que existe fuera del alma, y de otro modo en el sentido, que recibe las formas sensibles sin materia, como el color del oro sin el oro. E igualmente el intelecto recibe las especies de los cuerpos, que son materiales y móviles, según su propio modo, [esto es,] *inmaterialiter et immobiliter*, pues *receptum est in recipiente per modum recipientis*"[5].

---

[1] I, q. 84, a. 2.
[2] I, q. 84, a. 2.
[3] I, q. 84, a. 1.
[4] Sólo será así en el conocimiento divino, por su misma perfección, donde la especie no sólo se asemeja sino que se identifica con la cosa, siendo ambas la misma esencia divina.
[5] I, q. 84, a. 1.

Las cosas no se conocen por sus mismas esencias. "Resulta, por consiguiente, que las cosas materiales conocidas deben existir en el cognoscente no material sino más bien inmaterialmente. Y la razón de esto está en que el acto de conocimiento se extiende a aquellas cosas que están fuera del cognoscente, pues también conocemos las cosas que están fuera de nosotros. Pero por la materia, la forma se determina a algo uno. Por lo que es manifiesto que la razón del conocimiento se tiene por opuesto a la razón de la materialidad. De allí que los que no reciben las formas más que materialmente, no son de ninguna manera cognoscitivos, como las plantas, como se dice en libro II *de Anima*. En cambio, cuanto algo más inmaterialmente tiene la forma de la cosa conocida, tanto más perfectamente conoce. De allí que el intelecto, que abstrae la especie no sólo de la materia, sino también de las condiciones individuantes de la materia, conoce más perfectamente que el sentido, que recibe la forma de la cosa conocida ciertamente sin materia, pero con las condiciones materiales. Y entre los mismos sentidos, la vista es más cognoscitiva porque es menos material. Y entre los mismos intelectos, uno es tanto más perfecto cuanto más inmaterial"[1].

Fundamento de la adecuación entre las especies y las esencias. En el error en que cayeron los antiguos por ignorancia, caen los modernos por protervia, pues les molestan los principios universales, y por eso insisten en la objeción: ¿Qué vale un conocimiento universal e inmaterial de cosas materiales y singulares? "El intelecto es de lo necesario y de lo que siempre se tiene del mismo modo; pero todos los cuerpos son cambiantes y no se tienen del mismo modo; el alma, por tanto, no puede conocer los cuerpos por el intelecto"[2]. ¡Y todo es corpóreo!

Santo Tomás responde la objeción con el argumento más inmediato y evidente, que pone de manifiesto la ilegitimidad de la objeción: "Todo movimiento supone algo inmóvil, pues cuando el cambio se hace según la cualidad, permanece inmóvil la substancia, y cuando se cambia la forma substancial, permanece inmóvil la materia. Y de las cosas mutables también se dan relaciones inmutables, como si bien Sócrates no siempre está sentado, sin embargo es inmutablemente verdadero que, cuando se sienta, permanece en un único lugar. Y por esto, nada impide que de las cosas movibles se tenga ciencia inmóvil"[3], ni que de las cosas singulares se tenga ciencia universal.

[1] I, q. 84, a. 2.
[2] I, q. 84, a. 1 obj. 3.
[3] I, q. 84, a. 1 ad 3.

Aunque el primer fundamento de la inteligibilidad de las cosas corporales, esto es, de la posibilidad que una especie inmaterial se asemeje o adecúe a las formas materiales de las cosas, está en que éstas han sido creadas por Dios, y que por lo tanto tienen en la mente del Artífice divino la idea según la cual han sido creadas. Si las cosas, aun las más materiales, tienen en la mente divina las ideas ejemplares por las que han sido hechas, se comprende que puedan tener en las mentes creadas ideas o especies por las que sean conocidas. Dado que son producto de un acto de inteligencia (divina), también pueden ser objeto de un acto de inteligencia (creada).

El alma no conoce por su propia esencia. Advirtamos que las ideas ejemplares de las cosas están propiamente en la *mente divina*, y no de modo inmediato en la *esencia divina*. Porque ciertamente la esencia de Dios, que es el Ser por esencia, precontiene en la eminencia de su acto purísimo la perfección de todas las cosas que pueden darse en la existencia. Pero no puede explicarse sin más que de la simplicidad de este único principio proceda la diversidad de las cosas. De la unidad de la esencia divina, como principio de conocimiento, procede el único Verbo divino, que es la persona del Hijo. Sólo en segundo lugar, en cuanto Dios se conoce a Sí mismo en el Verbo y entiende todas las maneras como la simplicidad de su ser puede ser participado, se explica que puedan proceder, por vía también de producción intelectual, la multitud de las cosas. En la esencia divina, entonces, está la razón de todas las cosas, pero sólo tiene razón de idea ejemplar en cuanto se considera entendida en la mente divina.

Lo que decimos no está de más, porque tiene su análogo en el alma. Los primeros físicos creyeron que el alma conocía las cosas no por especies adquiridas, sino por su misma esencia, por cuanto la pensaban constituida – como dijimos – por los mismos principios de las cosas. Pero como señala Santo Tomás, si bastara para conocer la semejanza esencial, "no habría ninguna razón por la que las cosas que subsisten materialmente fuera del alma, carecieran de conocimiento, pues si el alma por [ser] fuego conoce el fuego, también el fuego que está fuera del alma conocería el fuego"[1]. Mas estos antiguos no se equivocaban del todo, porque *el conocer supone el ser*. No se puede conocer si el propio ser no abarca, por la amplitud de su esencia, de alguna manera, todas las cosas que conoce, como lo señalamos al poner el fundamento metafísico del conocimiento.

[1] I, q. 84, a. 2.

Pero *es absolutamente indispensable distinguir el orden del conocer del orden del ser*, porque justamente el conocer permite ir más allá de lo que se es. Acabamos de leer en Santo Tomás que "las cosas materiales conocidas deben existir en el cognoscente no material sino más bien inmaterialmente; y *la razón de esto está en que el acto de conocimiento se extiende a aquellas cosas que están fuera del cognoscente*, pues también conocemos las cosas que están fuera de nosotros; pero por la materia, la forma se determina a algo uno; por lo que es manifiesto que la razón del conocimiento se tiene por opuesto a la razón de la materialidad"[1]. Lo que aquí se dice para las cosas materiales, hay que extenderlo a todas las cosas, porque así como la materia determina la forma a algo uno, así toda esencia determina el ser a algo uno, pues San Rafael es lo que es por su esencia, y no es otra cosa. Por eso podemos traducir lo que señala Santo Tomás diciendo: «Las cosas reales conocidas deben existir en el cognoscente no por su esencia real sino por especie mental; y la razón de esto está en que el acto de conocimiento se extiende a aquellas cosas que están fuera del cognoscente; pero por la esencia, el ente se determina a algo uno, por lo que es manifiesto que la razón de conocido se opone a la razón existente real». El conocimiento es una manifestación o epifanía de los entes propiamente dichos, que se abren por su esencia a ser *quodammodo omnia*. Pero como por su esencia cada cosa es lo que es, para ser actualmente las demás cosas, éstas tienen que darse por un *modo segundo* de ser, que es el de las esencias pensadas o especies. Las cosas materiales serán conocidas por especies inmateriales, y las esencias substanciales por especies accidentales.

2º *Acerca del origen de la especies en el alma*

<table>
<tr><td rowspan="4">El alma conoce</td><td colspan="3">No por las mismas esencias de las cosas</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Sino por semejanzas</td><td colspan="2">No por su propia esencia</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Sino por especies</td><td>No innatas</td></tr>
<tr><td>Sino adquiridas</td><td>No de lo separado
Sino de lo sensible</td></tr>
</table>

Hemos dicho dos cosas, que el alma no conoce las cosas por la misma esencia de las cosas, sino por semejanzas de las cosas, y que el alma no se asemeja por su misma esencia, sino por especies distintas. Ahora diremos cuatro cosas: que el alma no conoce por especies innatas sino

[1] I, q. 84, a. 2.

por especies recibidas; que no las recibe de las substancias separadas; que las recibe de las cosas sensibles; y que las obtiene por abstracción.

El alma no tiene especies innatas. "El Filósofo dice, en el libro III *de Anima*, hablando del intelecto, que es «como una tablilla en la que nada hay escrito»"[1], con lo que señala, contra Platón, que las especies o ideas de las cosas no están infundidas en el alma desde su primer origen. Lo que se ve por lo siguiente:

"Como la forma es principio de la acción, algo debe tenerse respecto a la forma que es principio de la acción del mismo modo como se tiene a dicha acción, como si moverse hacia arriba proviene de la levedad, lo que es llevado hacia arriba sólo en potencia, debe ser leve sólo en potencia, mientras que lo que es llevado en acto, debe ser leve en acto. Ahora bien, vemos que el hombre es a veces cognoscente sólo en potencia, tanto según el sentido como según el intelecto. Y se reduce de tal potencia al acto [por doble modo]:

- para que sienta, por las acciones de los sensibles en el sentido;
- para que entienda, por disciplina o por invención"[2].

No hablamos, entonces, de la segunda reducción del intelecto posible, por la que pasa a la consideración actual de la ciencia habitual, sino de la primera reducción, por la que adquiere la ciencia habitual. Pues es evidente, contra Platón, que el hombre no conoce de ninguna manera muchas cosas, "porque si el alma tuviera noticia innata de todas las cosas, no es evidentemente posible que dicha noticia natural cayera en tanto olvido que se ignore tener tal ciencia, pues ningún hombre olvida lo que conoce *naturaliter*, como que el todo es mayor que su parte, y otras cosas así"[3]. Este argumento es fuerte, porque un conocimiento es más cierto y advertido mientras más natural. Se dice aquí natural a lo que se adquiere primeramente por el obrar natural del intelecto, como son los primeros principios, que responden al hábito del *intellectus*. Si la ciencia fuera innata, como quiere Platón, sería lo menos olvidado de todo lo que se pueda saber, a la manera de los muy primeros principios.

"Por lo tanto, hay que decir que el alma cognoscitiva está en potencia tanto a las semejanzas que son principios del sentir, como a las semejanzas que son principio del entender. Y por eso Aristóteles puso que el intelecto, por el que el alma entiende, no tiene especies ningunas

[1] I, q. 84, a. 3 sed contra.
[2] I, q. 84, a. 3.
[3] I, q. 84, a. 3.

naturaliter infusas, sino que en el principio está en potencia a todas dichas especies"[1].

Las especies no son infundidas por substancias separadas. Platón "ponía formas separadas [o ideas que] eran participadas tanto por nuestra alma como por la materia corporal, por nuestra alma *ad cognoscendum*, por la materia corporal *ad essendum*; de manera que, así como la materia corporal se hace esta piedra por participar de la idea de piedra, así nuestro intelecto se hace conocedor de la piedra porque participa de la idea de piedra. Pues la participación de la idea se hace por cierta semejanza de la misma idea en el participante, por el modo como el ejemplar es participado por el ejemplado. Así como ponía, entonces, que las formas sensibles que estaban en la materia corporal efluían de las ideas como ciertas semejanzas de las mismas; así también ponía que las especies inteligibles de nuestro intelecto eran ciertas semejanzas de las ideas que fluían de ellas"[2].

Pero Aristóteles demuestra muchas veces que va contra la razón de las cosas sensibles que sus formas subsistan sin materia, pues le es esencial a la piedra ser corpórea, y a su forma darse en materia. De allí que Avicena, que cultivaba un neoplatonismo aristotélico, "dejada esta opinión [de Platón], puso que las especies de todas las cosas sensibles, no subsistían ciertamente *per se* sin materia, sino que preexistían *immaterialiter* en intelectos separados; del primero de los cuales derivaban dichas especies en el siguiente, y así con los demás hasta el último intelecto separado, que denomina intelecto agente; del que efluyen las especies inteligibles en nuestras almas, y las formas sensibles en la materia corporal"[3].

"Pero según esta posición [en la que ambos concuerdan, que las especies fluyen de formas separadas], no se puede asignar una razón suficiente a porqué nuestra alma se uniría al cuerpo. Pues no puede decirse que el alma intelectiva se una al cuerpo por causa del cuerpo, porque [se une como forma a materia y motor a instrumento, pero] ni la forma es por causa de la materia, ni el motor por causa del móvil, sino más bien a

---

[1] I, q. 84, a. 3.
[2] I, q. 84, a. 4.
[3] I, q. 84, a. 4. Santo Tomás compara a continuación las posiciones de Platón y Avicena: "Y así Avicena concuerda con Platón en que las especies inteligibles de nuestro intelecto efluyen de ciertas formas separadas, las que Platón dice que subsisten per se, mientras que Avicena las pone en la inteligencia agente. Difieren también en cuanto a que Avicena pone que las especies inteligibles no permanecen en nuestro intelecto después que deja de conocer en acto, sino que necesita convertirse reiteradamente para recibirlas *de novo*. De allí que no ponga que la ciencia del alma sea naturalmente infusa, como Platón, que pone que la participación de las ideas permanece *immobiliter* en el alma".

la inversa. Es evidente, por tanto, que el cuerpo es necesario al alma intelectiva máxime para su propia operación, que es entender, porque según su ser no depende del cuerpo. Si al alma, entonces, según su naturaleza, le fuera innato recibir las especies inteligibles por la sola influencia de algunos principios separados, y no las recibiera de los sentidos, no necesitaría el cuerpo para entender, por lo que en vano se uniría al cuerpo. [...] Por lo que hay que decir que las especies inteligibles por las que nuestra alma entiende, no efluyen de formas separadas"[1].

El conocimiento intelectivo tiene principio en los sentidos. "Acerca de esta cuestión hubo una triple opinión entre los filósofos"[2]. Dos son opiniones extremas:

- *Los primeros físicos* no distinguían los sentidos del intelecto, por lo que así como veían que los sensibles inmutan los sentidos, así también pensaban que inmutaban el intelecto, como por cierto flujo (*defluxio*) de imágenes o *idolitos*, como sostenía Demócrito.
- *Platón*, por el contrario, distinguió el intelecto del sentido, y sostuvo que "el intelecto era ciertamente una virtud inmaterial que no usa órgano corpóreo en su acto; y como lo incorpóreo no puede ser inmutado por lo corpóreo, puso que el conocimiento intelectual no se hace por inmutación del intelecto por los sensibles, sino por participación de las formas inteligibles separadas, como se dijo. También puso que el sentido era cierta virtud que operaba por sí; por lo que tampoco el sentido, como era cierta facultad espiritual, era inmutado por los sensibles, sino que los órganos de los sentidos eran inmutados por los sensibles, por cuya inmutación el alma era en cierto modo excitada a formar en sí las especies de los sensibles. [...] Así por tanto, según la opinión de Platón, ni el conocimiento intelectual procedía de los sensibles, ni tampoco el sensible lo hacía *totaliter* de las cosas sensibles; sino que los sensibles excitaban el alma sensible a sentir, e igualmente el sentido excitaba al alma intelectiva a entender"[3].

"*Aristóteles*, en cambio, procedió según una vía media. Pues puso con Platón que el intelecto difiere del sentido. Pero puso que el sentido no tiene una operación propia sin comunicación con el cuerpo; de tal

---

[1] I, q. 84, a. 4. En el resto del *corpus*, Santo Tomás excluye dos razones que pretenden justificar por otro lado la utilidad del cuerpo: para excitar la reminiscencia de las especies, como querían los platónicos; o para excitar al ama a convertirse al intelecto agente, como quería Avicena.

[2] I, q. 84, a. 6.

[3] I, q. 84, a. 6.

manera que sentir no es un acto sólo del alma, sino del conjunto. Y algo semejante puso de todas las operaciones de la parte sensitiva. Por lo tanto, como no es inconveniente que las [cosas] sensibles que están fuera del alma, causen algo en el conjunto, Aristóteles concordó con Demócrito en que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por la impresión de los sensibles en el sentido; aunque no por modo de flujo (*defluxionem*), como puso Demócrito, sino por cierta operación. Pues Demócrito puso también que toda acción se hace por flujo (*influxionem*) de átomos, como se ve en I *de Generat*.

En cuanto al intelecto, en cambio, Aristóteles puso que tiene operación sin comunicación con el cuerpo. Ahora bien, nada corpóreo puede imprimir en una cosa incorpórea. Por lo tanto, para causar la operación intelectual, según Aristóteles, no basta la sola impresión de los cuerpos sensibles, sino que se requiere algo más noble, porque «el agente es más honorable que el paciente», como él mismo dice. Aunque no de tal modo que la operación intelectual sea causada en nosotros por la sola impresión de algunas cosas superiores, como puso Platón, sino que aquel agente superior y más noble que llama *intelecto agente*, del que ya tratamos más arriba, hace a los fantasmas recibidos de los sentidos inteligibles en acto, por modo de cierta abstracción.

Según esto, por tanto, por parte de los fantasmas, la operación intelectual es causada por el sentido. Pero como los fantasmas no bastan para inmutar el intelecto posible, sino que deben hacerse inteligibles en acto por el intelecto agente, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien al modo como la materia es una de las causas"[1]. "Se requiere la luz del intelecto agente por la que conozcamos inmutablemente la verdad en las cosas mutables, y discernamos las cosas mismas de las semejanzas de las cosas"[2].

"Como el conocimiento sensible no es causa total del conocimiento intelectual, no es de admirarse que el conocimiento intelectual se extienda más allá del sensitivo", "pues entendemos algunas cosas que no pueden percibirse por el sentido"[3].

Nota. Si tenemos en cuenta lo dicho respecto de la necesidad del intelecto agente, vemos que si se sostuviera la opinión de Platón respecto del conocimiento sensible, por la que la operación sensitiva pertenece al alma sola y no al compuesto, "sin lugar a dudas, según esta posición,

[1] I, q. 84, a. 6.
[2] I, q. 84, a. 6 ad 1.
[3] I, q. 84, a. 6 ad 3 y obj. 3.

habría que poner en la facultad imaginativa no sólo una potencia pasiva, sino también activa [un *sentido agente*]. Pero si ponemos, según la opinión de Aristóteles, que la acción de la virtud imaginativa es del conjunto, no se sigue ninguna dificultad, porque el cuerpo sensible es más noble que el órgano animal, según que se compara al mismo como ente en acto a ente en potencia, como lo coloreado en acto a la pupila, que es coloreada en potencia"[1].

La abstracción de las especies. "La potencia cognoscitiva es proporcionada al cognoscible"; "el objeto cognoscible debe ser proporcionado a la virtud cognoscitiva. Ahora bien, hay un triple grado de virtud cognoscitiva"[2]:

"Por lo tanto, es necesario decir que nuestro intelecto entiende las cosas materiales abstrayendo de los fantasmas; y por lo material así considerado, llegamos a cierto conocimiento de las cosas inmateriales, como por el contrario, los ángeles conocen lo material por lo inmaterial"[3].

"Como los fantasmas son semejanzas de cosas individuales, y existen en órganos corpóreos, no tienen el mismo modo de existir que tiene el intelecto humano, y por eso no pueden por su [sola] virtud imprimir nada en el intelecto posible. Pero por la virtud del intelecto agente resulta cierta semejanza en el intelecto posible por la conversión de intelecto agente *supra phantasmata*, la que es representativa de aquellas cosas de las que son los fantasmas, sólo en cuanto a la naturaleza de la especie"[4].

Virtud cognoscitiva		Objeto	
Potencia	*Condición*	*Objeto*	*Modo de conocerlo*
El sentido	Es acto de órgano corporal	La forma en cuanto existe en la materia corporal	Particularmente: la materia es principio de individuación
El intelecto angélico	No es acto de órgano, ni está unido en absoluto a la materia	La forma subsistente sin materia	Conoce lo material en lo inmaterial: en sí o en Dios
El intelecto humano	Tiene modo medio: no es acto de órgano, pero es virtud del alma, que es forma del cuerpo	La forma que existe *individualiter* en la materia, mas no en cuanto está en tal materia	Abstrae la forma de la materia individual, que representa el fantasma

[1] I, q. 84, a. 6 ad 2.
[2] I, q. 84, a. 7 y q. 85, a. 1.
[3] I, q. 85, a. 1.
[4] I, q. 85, a. 1 ad 3.

Como dijimos más arriba[1], el intelecto agente tiene como operación propia iluminar y como efecto u obra de dicho acto la abstracción de las especies, lo primero sobre los fantasmas y lo segundo en el intelecto posible: "Los fantasmas son iluminados por el intelecto agente; y de nuevo (*iterum*: en segundo lugar), por la virtud del intelecto agente, se abstraen las especies inteligibles. Son ciertamente iluminadas porque, así como la parte sensitiva [del alma] se hace más virtuosa por su conjunción con la [parte] intelectiva, así los fantasmas, por la virtud del intelecto agente, se vuelven aptos para que se abstraigan de ellos las intenciones inteligibles. El intelecto agente abstrae las especies inteligibles de los fantasmas en cuanto, por la virtud del intelecto agente, podemos tomar en nuestra consideración las naturalezas de las especies sin las condiciones individuales, según las cuales semejanzas es informado el intelecto posible"[2].

3º Las especies siempre se usan en conversión a los fantasmas

En cuanto al uso de las especies, Aristóteles dice, en el libro III *de Anima*, que «el alma nada entiende sin el fantasma», lo que en principio parece innecesario, porque una vez que el intelecto ha sido informado por la especie, ¿qué le impide entender en acto por ella, sino necesidad de fantasma? También la imaginación puede imaginar sin necesidad de la sensación de los sentidos externos, de los que tomó sus especies sensibles[3].

A esto "debe decirse que es imposible a nuestro intelecto, según el presente estado de vida, por el que está unido a un cuerpo pasible, que entienda nada en acto sino convirtiéndose a los fantasmas"[4].

Santo Tomás da dos indicios de lo dicho. *Primero*, que aunque el intelecto no tiene órgano corporal, sin embargo su operación es impedida por lesiones corporales, como ocurre en los dementes, por lo que se evidencia la necesidad que tiene el intelecto de recurrir a la imaginación. *Segundo*, que la propia experiencia nos muestra que formamos fantasmas a modo de ejemplos para entender, y que el que quiere explicar propone ejemplos.

La razón está en la *proporcionalidad de la potencia al objeto*, como se dijo al tratar de la abstracción. Así como el objeto adecuado a la inte-

[1] Cf. «3º El primer motor del movimiento de la inteligencia», p. 195.
[2] I, q. 85, a. 1 ad 4.
[3] I, q. 84, a. 7 obj. 1 y 2.
[4] I, q. 84, a. 7.

ligencia angélica es la substancia separada, y por el conocimiento de lo inmaterial el ángel conoce lo material – como luego tendremos ocasión de considerarlo mejor –, así el objeto adecuado a la inteligencia humana es la *quidditas* o naturaleza que existe en materia corporal, y por el conocimiento de la naturaleza de las cosas visibles se asciende de algún modo a las cosas invisibles. "Ahora bien, pertenece a la razón de tales naturalezas [materiales] que existan en algún individuo, lo que no se da sin materia corporal, como es de razón de la naturaleza de la piedra que exista en esta piedra, y es de razón de la naturaleza del caballo que exista en este caballo, y así de lo demás. Por lo tanto, la naturaleza de la piedra o de cualquier otra cosa material, no puede conocerse *complete et vere*, sino según que se conoce existiendo en lo particular. Pero aprehendemos lo particular por el sentido y la imaginación. De allí que sea necesario para que el intelecto entienda en acto su objeto propio, que se convierta a los fantasmas, para que contemple (*speculetur*) la naturaleza universal existente en lo particular. Si el objeto propio de nuestro intelecto fuera la forma separada, o si la naturaleza de las cosas sensibles subsistiera fuera de los particulares, según los platónicos, nuestro intelecto no debería convertirse a los fantasmas siempre que entiende"[1].

Se puede entender lo mismo con una comparación. "No puede darse un juicio perfecto de alguna cosa si no se conocen todos [los aspectos] que pertenecen a la cosa, y principalmente si se ignorara lo que es término y fin de dicho juicio. Ahora bien, dice el Filósofo en III *de Caelo*, que «así como el fin de la ciencia fabril (*scientia factiva*, i.e. el arte) es la obra, así el fin de la ciencia natural es lo que se ve principalmente según los sentidos», pues el fabricante no busca el conocimiento del cuchillo sino por la obra, para fabricar este cuchillo particular; e igualmente el físico no busca conocer la naturaleza de la piedra y del caballo sino para saber las razones de aquellas cosas que se ven según los sentidos. Es manifiesto, por tanto, que [así como] el juicio del fabricante sobre el cuchillo no podría ser perfecto si ignorara la obra; igualmente, no podría ser perfecto el juicio de la ciencia natural acerca de las cosas naturales si ignorara los sensibles. Todo lo que entendemos, entonces, en el presente estado, es conocido por nosotros por comparación a las cosas sensibles naturales"[2].

Si no fuera por la *conversio ad phantasmata*, no podríamos conocer las cosas tal como existen, esto es, en su singularidad. Porque "nuestro intelecto no puede conocer los singulares en las cosas materiales

[1] I, q. 84, a. 7.
[2] I, q. 84, a. 8.

directe et primo. La razón está en que el principio de singularidad en las cosas materiales es la materia individual; pero nuestro intelecto entiende abstrayendo la especie inteligible de dicha materia. Ahora bien, lo que se abstrae de la materia individual es universal. Por lo tanto, nuestro intelecto no conoce *directe* sino los universales. Sólo puede conocer lo singular indirectamente y como por cierta reflexión (*indirecte et quasi per quandam reflexionem*), porque — como se dijo — aun después que abstrajo las especies inteligibles, no puede entender en acto según las mismas sino convirtiéndose a los fantasmas, en los que entiende las especies inteligibles. Así entonces, entiende el mismo universal directamente por la especie inteligible; e indirectamente [entiende] los singulares, de los que son los fantasmas. Y de este modo forma esta proposición: «Sócrates es hombre»"[1].

Queda sin embargo una duda. Los ángeles conocen ciertamente las cosas materiales en su singularidad, y mejor que nosotros, por sus especies inmateriales, en lo que no hay ninguna contradicción, porque dichas especies son universales, y lo universal abarca lo singular. No hay dificultad en aceptar que se conozca lo singular en lo universal, lo difícil era explicar cómo puede conocerse lo universal en lo singular, para lo que hubo que poner el intelecto agente. Ahora bien, si pusiéramos que la *conversio ad phantasmata* es una necesidad intrínseca de nuestras especies, al separarse el alma del cuerpo y perder la posibilidad de la *conversio*, el alma quedaría ciega sin poder conocer nada. "Para quitar esta dificultad, debe considerarse que, como nada obra sino en cuanto está en acto, el modo de obrar de cada cosa sigue al modo de ser de la misma. Pues bien, el alma tiene otro modo de ser cuando está unida al cuerpo, que cuando está separada del cuerpo, permaneciendo sin embargo la misma naturaleza del alma. [...] Por lo tanto, según aquel modo de ser por el que está unida al cuerpo, al alma le compete el modo de entender por conversión a los fantasmas de los cuerpos, que se dan en los órganos corpóreos; cuando está separada del cuerpo, en cambio, le compete el modo de entender por conversión a las cosas que son *simpliciter* inteligibles, como a las demás substancias separadas"[2].

"Pero esto, a su vez, presenta una duda. Pues como la naturaleza siempre se ordena a lo que es mejor; y es mejor el modo de entender por conversión a lo *simpliciter* inteligible que por conversión a los fantasmas, Dios debería haber instituido la naturaleza del alma así [separada], para que el modo de entender más noble le fuese natural, y no necesitara por

[1] I, q. 86, a. 1.
[2] I, q. 89, a. 1.

esto unirse al cuerpo. Hay que considerar, por lo tanto, que, aunque entender por conversión a lo superior sea *simpliciter* más noble que entender por conversión a los fantasmas, sin embargo, aquel modo de entender, tal como le era posible al alma, era más imperfecto. Lo que se ve así:

En todas las substancias intelectuales se encuentra la virtud intelectiva por influencia de la luz divina. La que en su primer principio es una y simple, y cuanto más distan las criaturas intelectuales del primer principio, tanto más se divide aquella luz y se diversifica, como ocurre con las líneas que salen del centro. De allí que Dios entiende todo por su única esencia; y las substancias intelectuales superiores, aunque entienden por múltiples formas, sin embargo entienden por menos [formas], y más universales, y de mayor virtud para la comprensión de las cosas, por la eficacia de la virtud intelectiva que hay en ellas. En las [substancias intelectuales] inferiores, en cambio, las formas son más, y menos universales, y menos eficaces para la comprensión de las cosas, en cuanto no alcanzan (*deficiunt*) la virtud intelectiva de las superiores. Porque si las substancias inferiores tuvieran las formas en la misma universalidad en que la tienen las superiores, como no tienen tanta eficacia para entender, no recibirían por ellas un perfecto conocimiento de las cosas, sino en cierta comunidad y confusión. Lo que de alguna manera aparece entre los hombres, pues lo que son de más débil intelecto, por las concepciones universales de los más inteligentes, no reciben un conocimiento perfecto, si no se les explican los singulares en especial.

Ahora bien, es manifiesto que entre las substancias intelectuales, según el orden de naturaleza, las ínfimas son las almas humanas. Pues esto lo exigía la perfección del universo, para que hubiera diversos grados en las cosas. Por lo tanto, si las almas humanas hubieran sido instituidas por Dios para que entendieran por el modo que compete a las substancias separadas, no tendrían un conocimiento perfecto, sino confuso en común. Para que pudieran tener, entonces, un conocimiento perfecto y propio de las cosas, fueron instituidas naturalmente de tal modo que se unan a los cuerpos, y así recibieran de las mismas cosas sensibles un conocimiento propio, como los hombres rudos no pueden ser conducidos a la ciencia sino por ejemplos sensibles. Así se ve, por lo tanto, que para bien del alma está unida al cuerpo, y entiende por conversión a los fantasmas; pudiendo estar separada y tener otro modo de entender"[1].

En síntesis, "hay que decir que nuestro intelecto abstrae las especies inteligibles de los fantasmas, en cuanto considera las naturalezas de las

[1] I, q. 89, a. 1.

cosas en universal; sin embargo, las entiende en los fantasmas, porque no puede entender aún aquellas cosas cuyas especies abstrae, sino convirtiéndose a los fantasmas"[1].

Aun cuando consideramos cosas inmateriales, como al tratar de Dios, no las podemos conocer sino por comparación con las corporales, ya sea como causa, o por exceso, o por remoción, por lo que igual debemos convertirnos a las fantasmas de las cosas corpóreas en que apoyamos dichas consideraciones[2].

4º La naturaleza de las especies inteligibles

Si revisamos la bibliografía tomista en torno al conocimiento por las especies, casi infinita, nos sobrarían motivos para desanimarnos en la empresa que abordamos. Pero no sólo queremos penetrar la doctrina tomista, de profundidad ciertamente infinita, sino también imitar su pedagógica sobriedad, no pretendiendo decir todo de todo, sino sólo lo que haga al caso. Además, pretendemos sumergirnos, pero hasta donde podamos.

Las especies inteligibles son algo del intelecto y son algo de las cosas, y de la consideración de uno y otro aspecto tratemos de considerar lo que son en sí. Tres cosas a decir.

Las especies y el intelecto. Las especies son producto del intelecto agente y son acto respecto del cual el intelecto posible se dice justamente posible o en potencia. Ambas potencias, a su vez, dimanan del alma, que por ellas se dispone a ser *quodammodo omnia*. Y por cuanto su alma puede ser *quodammodo omnia*, el hombre pertenece al orden de las cosas que propiamente son, que participan del Ser en lo que tiene de más propio, que es la universalidad de su perfección. Como nos enseña Santo Tomás, la mirada más profunda sobre las cosas es la teológica, que desciende de la consideración de lo divino por la escala de la participación:

- Dios es el acto puro de ser, en cuya simplísima perfección se contiene eminentemente toda perfección de ser. Y por ser acto puro, es Luz de intelecto, que volviéndose sobre sí mismo se conoce, y conociéndose produce el Verbo, Dios de Dios, Epifanía del Ser divino, del que Dios se distingue como Padre de su Hijo. Y en el Verbo, Dios conoce también de modo distinto todas las posibles

[1] I, q. 85, a. 1 ad 5.
[2] Cf. I, q. 84, a. 7 ad 3.

participaciones de su ser, que son las Ideas divinas, y por el Verbo, y según las Ideas, Dios hizo todo lo que hizo: «*Omnia per Ipsum facta sunt*» (Jn 1, 3).

- Los ángeles son seres espirituales, entes propiamente dichos que participan *quodammodo* de la universalidad del Ser divino. Por ser espirituales, no son luz, pero participan de la luz. No son luz porque no son acto puro, sino que tienen ser participado según sus esencias angélicas. Participan de la luz por la potencia intelectual, que fluye de sus esencias distinguiéndose como accidente de substancia. Y participan también de las ideas, que se dan en ellos como especies naturales, impresas por el Creador como hábitos en su potencia intelectual – pues todo lo que en Dios se da *unite et simpliciter*, ya en los ángeles se da *divise et multipliciter* –. Conociéndose a sí mismos, producen un verbo mental de sí mismos, y por las especies o ideas que ven en sí mismos dominan las cosas inferiores y se subordinan a las superiores, y por su misma esencia conocen y adoran al mismo Dios.

- El hombre es lo ínfimo entre los seres espirituales, cuya alma necesita el cuerpo tanto para ser como para conocer. No sólo está muy lejos de ser luz, sino que tampoco tiene un modo de ser translúcido, porque su alma sufre la opacidad de la materia; pero participa de la luz por sus potencias intelectuales, con lo que se abre *quodammodo* – de un modo muy inferior al de los ángeles – a la universalidad del ser. Así como su alma no es inteligible en acto por estar unida a la materia, así también su intelecto, por lo mismo, no es inteligente en acto de las demás cosas, esto es, no tiene impresas por naturaleza las especies de las demás cosas. De allí que en él se divida todavía más lo que en los ángeles es más simple y en Dios simplicísimo: a la única potencia intelectiva de los ángeles, adornada por naturaleza de sus hábitos operativos o especies, le corresponde en el hombre una potencia desdoblada, activa y pasiva (agente y paciente), que tiene que operar para adquirir sus especies.

Desde los primeros sabios que distinguieron el conocimiento intelectual del sensible, quizás desde Parménides, supieron que en el hombre hay algo de lo divino. Lo divino en el ser intelectual viene por dos partes, por parte del objeto y por parte del principio:

- *Por parte del objeto*, participamos de las ideas o razones eternas *de modo indirecto*, pues nuestras especies son semejanzas participadas de las esencias de las cosas, y las esencias de las cosas

son semejanzas participadas de las ideas divinas. Los ángeles, en cambio, participan de modo directo, pues reciben sus especies junto con su naturaleza directamente de Dios.

- *Por parte del principio*, participamos de lo divino *de modo directo*, porque el principio de todo conocimiento es la luz divina increada, "y la misma luz intelectual que hay en nosotros, no es otra cosa que cierta semejanza participada de la luz increada, en la que se contienen las razones eternas"[1].

La luz natural de cada criatura intelectual corresponde – como no podría ser de otro modo – al modo de ser de cada una de ellas, pues brota de sus esencias. Tienen todas – ángeles y hombre – cierta universalidad de ser, a cuya universalidad se proporciona la universalidad de la luz intelectual, a semejanza e imagen de Dios, pero sin llegar a alcanzar nunca la simplicísima universalidad del Acto puro. La especie adecuada y proporcional a cada intelecto angélico es la misma esencia de cada ángel, que tiene una mayor o menor amplitud de ser, y que incluye actualmente, como necesidad de naturaleza, las especies de todas las demás cosas, con mayor o menor simplicidad. Para el hombre, en cambio, la especie adecuada y proporcional a su luz intelectual (activa del intelecto agente y pasiva del intelecto posible) es – como hemos dicho – la *noción común de ente*, en la que se contienen todas las demás especies que el hombre puede llegar a conocer, aunque no actual sino potencialmente.

Adviértase que, así como cada ángel se manifiesta y expresa en el verbo mental por el que se conoce a sí mismo por su misma esencia, siendo esa la epifanía de su propio ser, lo mismo hay que decir del hombre: el verbo mental primero por el que el hombre entiende «*id quod est*», y en el que se precontiene todo lo que puede conocer, es la manifestación adecuada de su propio ser, de todo lo que él puede llegar a ser. El hombre, creado a imagen de Dios, puede darse a sí mismo el mismo nombre de Dios, pero reducido en su actual perfección: Yo soy «*id quod est*», el ente común o universal, pero con comunidad o univer-

---

[1] Cf. I, q. 84, a. 5: "Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod *aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito*; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. *Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio*; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae".

salidad humana, a la manera como el alma humana puede ser todas las cosas, poco a poco, sin llegar nunca a agotar su potencialidad. Y lo mismo habría que decir de los ángeles. Los ángeles son los *entes*, los que propiamente son; y cada uno puede decir: Yo soy «*el que es*», con comunidad o universalidad actual (a diferencia del hombre), pero mayor o menor (a diferencia de Dios): con comunidad seráfica o querúbica, angélica o arcangélica.

La especie *ens commune*, entonces, es la que determina perfectamente la amplitud activa del intelecto agente, y la amplitud pasiva del intelecto posible. Considerada en sus aspectos más universales, el hombre alcanza el conocimiento de los primeros principios por el hábito del intelecto; investigada en sus aspectos más particulares, el hombre alcanza el conocimiento de las cosas por los hábitos de ciencia; investigada en sus causas primeras, el hombre alcanza el conocimiento de Dios por el hábito de sabiduría[1]. Todo lo que el hombre puede conocer se encierra dentro de los límites de la especie común de ente, aun lo que puede conocer de Dios, por lo que bien puede decirse que no tiene límites. Aquí está la grandeza del hombre.

Pero allí está también su pequeñez, pues la especie común de ente contiene todo lo que es en potencial confusión, siendo incapaz la luz del intelecto agente para distinguir por sí misma toda la riqueza de lo que es, a la manera de las personas muy rudas, que no saben concluir lo particular de un principio universal: «¿Sabes que todo hombre es mortal? ¡Oh, ahora lo sé! Bien, pero tú eres hombre. Claro, sí. Pues eres mortal. ¡Oh, no lo había pensado! Pedro es hombre. Claro, sí. Pues es mortal. ¡Oh, no lo había pensado! Juan es hombre. Claro, sí. Pues es mortal. ¡Oh, no lo había pensado! Luis es hombre. Claro, sí. Pues, ¿qué puedes pensar de él? No sé, no se me ocurre». Así somos nosotros. Dios entiende bien «lo que es», y se da cuenta de cuántas maneras puede ser participado. A nosotros nos muestra «lo que es», y tenemos que percibir por los sentidos, caso por caso, todos los modos como puede ser participado.

---

[1] I-II, q. 66, a. 5 ad 4: "Veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum, cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia *ens commune* est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus".

Y lo que decimos del intelecto agente, hay decirlo a su modo del intelecto posible. La unión del alma con la materia, que le impide ser inteligible por sí misma, le impide también tener actualmente distinguida toda la riqueza de ser que su esencia incluye. Porque las especies expresan todo lo que un ser espiritual encierra *quodammodo* de perfección en su propia esencia y naturaleza. No de la manera perfectísima divina, que precontiene de tal modo la perfección de las cosas que puede ponerlas en la existencia por creación; pero sí de un modo suficiente como para verse en semejanza con ellas y dominar las inferiores o aprovechar las superiores por la intelección. El intelecto posible como *tabula rasa* manifiesta un ser lleno de posibilidades pero que todavía, en cierta manera, no tiene determinadamente más que el puro ser. Si el alma de un niñito se separara del cuerpo sin haber podido abstraer nada, podría conocerse a sí misma, porque al estar separada se vuelve inteligible, pero lo que entendería de sí sería justamente lo dicho: «soy un *ens commune*», un ente abierto a la universalidad de las cosas que no es determinadamente más que eso, un ente confuso.

Las especies y las cosas. Respecto de las cosas, las especies son semejanzas por las que se conocen las cosas. "Algunos [como Protágoras] pusieron que las facultades cognoscitivas que están en nosotros nada conocen sino sus propias pasiones, como que el sentido no siente sino la pasión de su órgano. Y según esto, el intelecto nada entiende sino su pasión, esto es, la especie inteligible recibida en sí mismo. De donde dicha especie es aquello mismo (*ipsum quod*) que se entiende. Pero esta opinión se muestra manifiestamente falsa por dos [razones]"[1]:

- la ciencia no sería de las cosas *extra animam*;
- toda opinión sería verdadera.

"Por eso hay que decir que las especies inteligibles se tienen al intelecto como aquello *por lo cual* (*ut quo*) el intelecto entiende. [No *ut quod*, sino *ut quo*.] Lo que se ve así. Hay una doble acción, como se dice en IX *Metaphys*. [1050a23], una que permanece (*manet*) en el agente, como ver y entender, y otra que pasa (*transit*) a la cosa exterior, como calentar y cortar; y ambas [inmanente y transeúnte] se hacen según alguna forma. Ahora bien:

- Así como la forma según la cual proviene la acción que tiende en la cosa exterior, es la semejanza del objeto de la acción [que se tiene como fin], como el calor del que calienta es semejanza de calentado.

[1] I, q. 85, a. 2.

- Igualmente, la forma según la cual proviene la acción inmanente en el agente, es [también] semejanza del objeto [que se tiene como eficiente].

Por lo tanto, la semejanza de la cosa visible es [la forma] según la cual la vista ve; y la semejanza de la cosa entendida, que es la especie inteligible, es la forma según la cual el intelecto entiende.

Pero como [a diferencia del sentido] el intelecto reflexiona sobre sí mismo, según la misma reflexión entiende tanto su entender, como la especie por la que entiende. Y así la especie intelectiva es *id quod intelligitur secundario*. Pero *id quod intelligitur primo* es la cosa de la que la especie es semejanza"[1].

Advirtamos que la especie no es semejanza a la manera de una pintura o una imagen especular de la cosa, que conocida inmediatamente, por su medio se conoce la cosa; sino una semejanza por la que se conoce inmediatamente la cosa: "En la visión intelectiva puede darse un triple medio:

- Uno, bajo el cual (*sub quo*) el intelecto ve, que lo dispone para ver; y esto es en nosotros el intelecto agente, que se tiene a nuestro intelecto posible como la luz del sol al ojo.
- Otro medio es por el cual (*quo*) ve; y esto es la especie inteligible, que determina el intelecto posible, y se tiene al intelecto posible como la especie de la piedra al ojo.
- Un tercer medio es en el cual (*in quo*) algo se ve; y esto es cierta cosa por la que llegamos al conocimiento de otra, como en el efecto vemos la causa, y en uno de los semejantes o contrarios vemos al otro; y este medio se tiene al intelecto como el espejo a la vista corporal, en el cual el ojo ve alguna cosa.

Los medios primero y segundo, entonces, no hacen visión mediata, pues se dice que alguien ve inmediatamente la piedra, aunque la vea por su especie recibida en el ojo y por la luz, porque la vista no es llevada en estos medios como en [objetos] visibles, sino que por estos medios es llevada en lo único visible que está fuera del ojo. Pero el tercer medio hace visión mediata, pues la vista es llevada primero en el espejo como en algo visible, mediante el cual recibe la especie de la cosa vista en la especie del espejo. De manera semejante, el intelecto que conoce la causa en lo causado, es llevado en lo mismo causado como en algo inteligible, del cual pasa al conocimiento de la causa"[2].

---

[1] I, q. 85, a. 2.

[2] Quaest. Quodlibet. VII, q. 1, a. 1: "In visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in

Las explicaciones de Santo Tomás están tan bien dadas que nos queda la impresión de haberlo comprendido todo, pero por poco que se vuelva a reflexionar sobre el asunto se comprueba que no es tan sencillo hacerse una idea completa. La primera objeción que el mismo Santo Tomás se hace a lo dicho nos hace temblar: "Lo entendido en acto (*intellectum in actu*) está en el que entiende, porque lo entendido en acto es el mismo intelecto en acto. Pero nada hay de la cosa entendida en el intelecto que entiende en acto sino la especie inteligible abstracta. Por lo tanto, dicha especie es lo entendido en acto mismo"[1]. Porque el acto de entender es un acto inmanente, de modo que el entender actual es, a la vez, el acto del intelecto y el acto de lo entendido en cuanto tal, en cuanto inteligible. ¿Cómo no decir entonces que *id quod intelligitur* es lo que está allí en el intelecto, la especie?

Por una parte, tengamos en cuenta que todavía no contamos con todos los elementos de la explicación, porque además de la especie, tiene que intervenir el acto de entender y su producto final, que es el verbo mental. Ya dijimos que el intelecto posible tiene una doble reducción al acto, y en ambas interviene la especie, aunque de modo diferente. La especie hace primeramente que el intelecto sea *sciens*, esto es, dispuesto a entender por el hábito de la ciencia; y luego el mismo intelecto, con su propio acto de entender especificado por la especie, se hace *considerans*, actualmente entendiendo. Lo «entendido en acto» (*intellectum in actu*) puede, entonces, entenderse de dos maneras: como *entendido habitual* por la sola especie, o como *entendido actual* por el verbo mental.

Santo Tomás va a responder la objeción con su sobriedad acostumbrada, sin señalar esta aclaración, que — como bien se ve — oscurece el argumento: "Lo entendido está en el que entiende por su semejanza. Y por este modo se dice que lo entendido en acto (*intellectum in actu*) es

---

nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem, sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum, sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam. Visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo; similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae".

[1] I, q. 85, a. 2 obj. 1.

el intelecto en acto, en cuanto la semejanza de la cosa entendida es forma del intelecto; como la semejanza de la cosa sensible es forma del sentido en acto. De allí que no se siga que la especie inteligible abstracta sea *id quod actu intelligitur*, lo que se entiende en acto, sino que es su semejanza"[1]. El objetor dijo que no hay nada de la cosa en el que entiende sino la especie, y Santo Tomás no se lo niega pero se lo da vuelta: es la cosa misma la que está en el que entiende *por su especie*, pues la especie es su semejanza, la que la pone en el intelecto. Y por lo tanto, no es la especie lo que se entiende, sino la cosa *por su especie*. Casi parece un puro juego de palabras, porque no nos dijo más de lo que ya había dicho, y el objetor podría repetir: Ya sé que es semejanza; lo que digo es que, conocida *primo* la semejanza, se conoce *secundario* la cosa. Pero Santo Tomás no juega con sus discípulos, sino que los orienta de a poco, y con lo dicho nos señaló la dirección de la respuesta.

Esta semejanza es portadora de la cosa, pues hace presente la cosa misma en el intelecto, y es portadora del conocimiento, pues hace que lo que se entienda sea la cosa, porque no es cualquier semejanza, sino que es semejanza formal, es la forma misma de la cosa. Lo que aquí está en juego es la *universalidad de la forma*. Una misma forma puede existir bajo diferentes modos de ser. La forma humana puede darse en el padre y en el hijo, bajo diferentes existencias singulares. Y si conozco al hijo, puedo conocer al padre de una manera *mediata o inmediata*:

- Si el hijo es muy parecido al padre, conozco de manera *mediata* al padre en su singularidad, de modo que, si me presentan dos personas, reconozco cuál de las dos es el padre.
- Si abstraigo la forma del hijo de los aspectos singulares, estoy conociendo también *inmediatamente* al padre en lo que tiene de esencial, porque la forma es esencialmente la misma para todos los hombres.

Ahora bien, así como la misma forma humana adquiere ser singular en el padre y en el hijo, así también adquiere ser inteligible en mi intelecto. Al concebir, entonces, la idea de hombre observando al padre y al hijo, concibo en mi espíritu como un segundo hijo, con un modo de ser *epifánico*, manifestativo de lo humano, conocido el cual, estoy conociendo lo esencial del hombre. Que sea el hombre y no mi imagen del hombre lo que estoy conociendo en primer lugar, *inmediatamente*, es claro, porque entiendo que el hombre es animal racional, esto es, substancia material y espiritual, y mi imagen del hombre, con el modo de ser

[1] I, q. 85, a. 2 ad 1.

que tiene en mi intelecto, no es ni substancia, ni material, ni propiamente espiritual, pues al extinguirse mi verbo mental ningún alma se va al cielo. No conozco más que lo que me trae o permite la especie, pues sólo conozco al hombre en su esencia abstracta, pero no conozco la especie sino al hombre por la especie.

Si tenemos en cuenta que lo que aquí juega es la universalidad de la forma, estaremos mejor armados para enfrentar la segunda objeción, que dice: "Lo entendido en acto debe ser [o estar] en algo, pues de otra manera nada sería. Pero no está en la cosa que existe fuera del alma, porque, como la cosa que está fuera del alma es material, nada de lo que hay en ella puede ser *intellectum in actu* (entendido en acto). Queda, por lo tanto, que el *intellectum in actu* esté en el intelecto. Y así no es otra cosa que la dicha especie inteligible"[1].

Esta es la objeción fundamental de todo escepticismo y subjetivismo: ¿Qué vale un conocimiento universal de existentes singulares? Conocemos lo que formamos nosotros en nosotros mismos, y no la cosa. La ciencia es la idea que el hombre se hace de las cosas, su modelo intelectual, su manera de conferirle inteligibilidad. La ciencia conoce el átomo, pero primero conoció el átomo de Rutherford y luego el átomo de Bohr, es decir, primero conoció la idea que Rutherford se hizo del átomo, y luego la que se hizo Bohr. ¿Conocemos el átomo? Propiamente no, conocemos modelos mentales del átomo. Esto es, lo que conoceríamos (*id quod*) es la especie universal que referimos ¿caprichosamente? a las cosas singulares.

Repitamos que la respuesta completa de Santo Tomás supone tener en cuenta el acto de entender y el verbo mental, que es propiamente lo entendido en acto. La respuesta es breve, pero trae a colación el tema de la universalidad de la forma, que es lo que hay que tener presente: "Cuando se dice *intellectum in actu*, se implican dos cosas: la cosa que se entiende, y aquello que es el mismo entender. E igualmente cuando se dice *universale abstractum*, se entienden dos cosas: la misma naturaleza de la cosa, y la abstracción o universalidad. Por lo tanto, la naturaleza misma a la que le ocurre ser entendida o abstraída, o [sobre la que recae] la intención de universalidad, no se da sino *in singularibus*; pero aquello mismo que es entender, o abstraer, o [lo que es] la intención de universalidad, está en el intelecto"[2].

Así como la naturaleza de una cosa puede darse en múltiples individuos y el modo propio que adquiere en cada uno consiste en su *singula-*

[1] I, q. 85, a. 2 obj. 2.
[2] I, q. 85, a. 2 ad 2.

ridad; así también, cuando esa misma naturaleza pasa a darse en el intelecto, adquiere el modo propio de lo cognoscitivo, que consiste en ser *entendida* o *abstracta*. Ahora bien, el modo de ser intelectual, que en el caso del hombre es abstracto – no para el ángel y menos para Dios –, no es el modo de ser propio de la cosa en cuanto tal, sino un modo de ser *manifestativo* del ser propio. Al existir en el intelecto, la naturaleza de la cosa no sólo no se oculta, como en cierto modo se oculta al existir en cada singular, sino que se manifiesta en su relación al ser universal, esto es, al ser total que se unifica en Dios. La naturaleza del hombre se oculta en cierto modo al existir singularmente en Pedro y en Juan, y necesita ser iluminada por el intelecto agente para que se muestre en su inteligibilidad. Pero la naturaleza del hombre entendida, se manifiesta como participación del ente, de la vida, de la sensibilidad, y como especificada por la racionalidad; con lo que manifiesta su relación con las demás cosas y, sobre todo, su relación con la fuente de todas las cosas, que es Dios.

Las especies en sí. Al tener que decir *quid sunt* las especies en sí, aparece cierto conflicto, según se las mire en orden al intelecto o en orden a las cosas:

- Consideradas respecto a la potencia intelectual, las especies son hábitos, primera especie del predicamento cualidad; más especialmente, son hábitos operativos. Aunque se entiende que los hábitos disponen las potencias a obrar bien, las especies primeramente le permiten al intelecto posible obrar sin más, pues si no está determinado por la especie, no puede pensar. Luego también le permiten pensar bien, en la medida en que las especies se vinculan debidamente en proposiciones y argumentaciones.
- Consideradas respecto de las cosas, las especies son principalmente semejanzas quiditativas, esto es, de esencias aptas para ser en sí, que parecen pertenecer al predicamento substancia, al menos por reducción – como pertenece la forma substancial –. Aunque una quididad abstracta no puede existir sin más, pues la existencia real es singular.

Las especies, entonces, consideradas en sí, ¿tienen una naturaleza apta para ser en sí, como las substancias, o apta para ser en otro, como los hábitos? Para resolver esta cuestión hay que tener en cuenta que las especies tienen doble función, según la doble reducción al acto del intelecto posible, el cual, como se dijo, "antes que tuviera el hábito de la ciencia, que es acto primero, no podía obrar cuando quisiera, sino que era necesario que por otro [el intelecto agente] fuera reducido al acto; pero cuando ya tiene el hábito de la ciencia, que es *acto primero*, puede

cuando quiera proceder al *acto segundo*, que es la operación"[1]. De allí que:

- Primero, las especies determinan como hábitos la potencia intelectiva, modificando en orden a conocer el ser real del hombre, lo que pertenece al orden del acto primero.
- Segundo, las especies determinan el acto de pensar, que produce el verbo mental, lo que pertenece al orden del acto segundo, que es la operación.

Si alguno se preguntara cómo puede ser que la especie, que es cierta forma, determine a la vez dos actos, tenga en cuenta que algo semejante ocurre con las formas substanciales, que determinan la materia como acto a la potencia, y determinan el *esse* como potencia al acto. Así también la especie determina el intelecto posible como acto a la potencia, y determina el *intelligere* como potencia al acto. Insistiremos en esa analogía al tratar del verbo mental.

Si tenemos que decir, entonces, *quid sunt* las especies, debemos quedarnos ciertamente con su primera función y decir que son hábitos operativos que determinan el intelecto posible en orden a conocer. Pero no carecen de misterio, pues son semejanzas quiditativas que no podrían determinar un sujeto material, pues le darían ser substancialmente esto o aquello, caballo o perro, y un mismo sujeto material no podría recibir dos especies a la vez, porque no puede ser dos cosas distintas a la vez (más allá de que tampoco puede recibir un sola, porque tendría que ser un *per-se*-perro sin singularidades). El sujeto que recibe estas especies debe ser inmaterial, y sólo se explica que las pueda recibir en la medida en que – volvamos a repetirlo – tenga aptitud para ser *quodammodo omnia*. Los entes inmateriales – hemos dicho –, aunque son algo determinado por su forma: hombre, ángel, arcángel, etc., están en potencia *ad omnia* en cuanto son participación del Ente *per se*, y actualizan *quodammodo* esta potencia por el conocimiento[2].

Lo dicho sobre las especies parece suficiente. Acabaremos de profundizar su naturaleza y funciones al tratar del verbo mental. Termine-

---

[1] In III de Anima, lect. 8, n. 701: "Sed licet tunc intellectus quodammodo sit in actu, quando habet species intelligibiles, sicut sciens habet habitum; est tamen et tunc quodammodo in potentia, non tamen eodem modo sicut prius erat in potentia, antequam scientiam acquireret, addiscendo vel inveniendo. Nam antequam haberet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet; sed oportebat, quod ab altero reduceretur in actum; sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum qui est operatio".

[2] Cf. «3º Las potencias fluyen del alma», p. 326.

mos este punto con una cita de Santo Tomás, donde distingue claramente – lo que no hizo en los textos de la *Suma*, por misericordia con sus discípulos – la función de la especie de la constitución del verbo mental, que es propiamente el *intellectum in actu, sive res intellecta*. Sólo lo damos como incentivo para seguir con el próximo paso: "La cosa entendida no se tiene al intelecto posible como la especie inteligible por la cual el intelecto posible está en acto; sino que dicha especie se tiene como *principio formal por el cual* (*principium formale quo*) el intelecto entiende. Lo entendido, en cambio, esto es, la cosa entendida, se tiene como *lo constituido o formado por la operación del intelecto* [i.e. el verbo mental], ya sea esto la quididad simple, ya la composición o división de la proposición. Pues Aristóteles asigna estas dos operaciones del intelecto en III *de Anima*. [...] La especie inteligible, por la que el intelecto posible se hace en acto, se presupone (*praeintelligitur*) a una y otra de estas operaciones, porque el intelecto posible no obra sino según que está en acto, como tampoco la vista ve sino por cuanto se hace en acto por la especie visible. De allí que, [así como] la especie visible no se tiene *ut quod videtur*, sino *ut quo videtur*; lo mismo pasa para el intelecto posible; salvo que el intelecto posible reflexiona sobre sí mismo y sobre su especie, lo que no hace la vista" [1].

D. El verbo mental humano

I. NECESIDAD DE DISTINGUIR EL ACTO DE ENTENDER DE SU PRODUCTO, EL VERBO MENTAL, 398. — 1º Dificultad de esta distinción, 398. — 2º Razón de la distinción entre el verbo mental y el acto de entender, 400. — 3º Primer acercamiento aristotélico a la consideración del verbo mental, 403. — 4º Triunfo de la doctrina agustiniana sobre el verbo mental, 409. — 5º Conclusión, 414.

[1] De Spir. Creat. a. 9 ad 6: "Res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. [...] Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus".

II. LA NATURALEZA DEL ACTO DE ENTENDER SEGÚN LA DOCTRINA PROPIAMENTE TOMISTA, 415. — 1º La naturaleza de la intelección según Juan de Santo Tomás, 415. — 2º El acto de entender según Cosme Alamanno, 425. — 3º Doctrina tomista definitiva en el tratado de Dios de la Suma Teológica, 428. — 4º La naturaleza del *intelligere* en el tratado de los Ángeles, 436. — 5º La metafísica del acto de entender, 445. — 6º ¿Por qué los grandes tomistas ignoraron esta doctrina?, 448.

III. LA CONSTITUCIÓN METAFÍSICA DEL VERBO MENTAL, 452. — 1º El verbo es constituido por el acto de entender, 452. — 2º El *intelligere* es al verbo como el *esse* al ente, 453. — 3º El verbo como producción del intelecto, 459. — 4º La solución superior de todas las aporías, 464.

IV. LAS DOS ESPECIES DE VERBO MENTAL O CONCEPTO, 467.

V. EL VERBO DE SIMPLE APREHENSIÓN, 471. — 1º Prenotando, 471. — 2º La unidad de las especies, 472. — 3º La unidad del verbo de simple inteligencia, 474. — 4º La simple aprehensión exige la metafísica de la participación, 476. — 5º Conclusión, 477.

VI. EL VERBO DE LA ENUNCIACIÓN, 478. — 1º La reflexividad del intelecto, 478. — 2º La reflexión completa, 479. — 3º La formación de quididades, 481. — 4º La composición o división de quididades, 484. — 5º El juicio sobre la verdad, 487. — 6º La enunciación en acto y en hábito, 493. — 7º La versión tomista juvenil de la reflexión del intelecto y el conocimiento de la verdad, 500. — 8º Conclusión, 507.

VII. EL ERROR DEL TOMISMO EXISTENCIALISTA, 508. — 1º La sombra del existencialismo aviceniano en los primeros escritos de Santo Tomás, 508. — 2º *La critique de la connaissance* de Joseph de Tonquédec, 510. — 3º El tomismo existencialista de Jacques Maritain, 516. — 4º *L'être et l'essence* de Étienne Gilson, 522. — 5º La reflexión intensiva del P. Cornelio Fabro, 529. — 6º Conclusión, 545.

Hasta ahora hemos visto qué es entender de manera general, diciendo que es una epifanía del ser; luego consideramos el fundamento primero que el entender tiene en la substancia del alma; y después el fundamento inmediato de la operación de entender, que está en las potencias intelectivas. Todo esto, dijimos, pertenece al orden del *esse*. Ahora tenemos que pasar a la consideración de la operación intelectual misma, lo que pertenece al orden del *agere*. Y lo que aquí se impone estudiar es la distinción entre el acto de entender y su producto, el verbo mental. Primero veremos la necesidad de poner esta distinción (consideración de existencia que responde al *an sit*); luego consideraremos la acción de entender como medio entre la potencia de entender y su producto final; en tercer lugar analizaremos la constitución metafísica del verbo mental, punto principal de todo este capítulo; y por último, en un

intento de síntesis, distinguiremos las operaciones de simple aprehensión y de juicio.

I. Necesidad de distinguir el acto de entender de su producto, el verbo mental

1º *Dificultad de esta distinción*

Aristóteles no llegó a distinguir la acción inmanente del intelecto de una producción intelectual. Esta distinción se impuso entre los teólogos para responder a la analogía revelada entre el Verbo divino y el verbo humano. "Es superfluo – señala un medievalista – recordar los orígenes teológicos de esta doctrina [del verbo mental], salida toda entera, por intermedio de San Agustín, de las especulaciones sobre la Trinidad[1]. El deseo de hacer accesibles, por analogías sacadas de los objetos más relevantes de nuestra experiencia, los misterios de la vida íntima de Dios, había conducido al Obispo de Hipona a escudriñar, como nunca nadie antes que él, el surgimiento del pensamiento, a poner en evidencia la fecundidad propia del espíritu. Los análisis del *De Trinitate* son los lugares clásicos de la psicología medieval. Se conoce el lugar que tiene en la filosofía de un Alejandro de Hales o de un San Buenaventura el carácter productivo, expresivo, del intelecto. Más todavía en este punto que los

[1] Véase, por ejemplo, San Agustín, *De Trinitate*, l. XV, c. 13, n. 22:

Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, et quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur, et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur. Nec interest quando id didicerit, qui quod scit loquitur; aliquando enim statim ut discit, hoc dicit; dum tamen verbum sit verum, id est, de notis rebus exortum.

Todos estos conocimientos que el alma humana adquirió por sí misma, y por los sentidos del cuerpo y por testimonio ajeno, los conserva en los silos de la memoria, y de ellos nace el verbo verdadero cuando hablamos lo que sabemos, verbo anterior a todo sonido, anterior a toda concepción de sonido. Y entonces el verbo es semejante en extremo a la cosa conocida, de la que nace, y es su imagen, pues de la visión de la ciencia se engendra la visión del pensamiento, que es verbo de ningún idioma, verbo verdadero de cosa verdadera, que nada tiene de suyo, sino que todo lo recibe de la ciencia de la que nace. El que dice lo que sabe, no interesa saber cuándo lo aprendió; pues apenas lo ha aprendido, ya inmediatamente lo dice; lo que importa es que el verbo sea verdadero, esto es, nacido de las cosas conocidas.

doctores franciscanos, Santo Tomás no podía entonces dejar de introducir en la psicología peripatética este elemento de inspiración tan diferente. La acción intelectual no es solamente captación sino irradiación interior; no capta el ser sino diciéndolo. Así, allí donde Aristóteles no veía más que una forma, que una cualidad, Santo Tomás percibe también una producción, producción de un orden completamente distinto que la causalidad física, pero real, porque desemboca en un término realmente distinto"[1].

Tenemos una señal de la dificultad y altura de la doctrina del verbo mental en que, cuando Santo Tomás trata en especial de los actos del entendimiento, en las cuestiones 84 a 89 de la I *pars* de la *Suma*, no ve necesario introducir la distinción entre el acto de entender y la producción del verbo mental. Sigue más bien la vía que Aristóteles traza en el *De Anima*, pasando de considerar en detalle la doctrina de las especies, en la q. 84 – como vimos –, a la consideración de los objetos conocidos, q. 86 a 89. Si había un lugar donde cabía tratar de la producción del verbo mental era en el a. 2 de la q. 85: «Si las especies inteligibles abstraídas de los fantasmas se tienen a nuestro intelecto como aquello que se entiende», pero Santo Tomás evita prolijamente entrar en ese asunto.

Tampoco se había referido a esta distinción al tratar antes del conocimiento de los ángeles, q. 54 a 58, aunque trata muy profundamente del *intelligere* angélico en los dos primeros artículos de la q. 54. Sólo señaló la distinción al tratar de la persona del Hijo en la Trinidad, una única vez, y según su costumbre de modo muy breve, pero expresando en una frase toda la doctrina que nosotros queremos explicar en estas páginas: "Nada de aquello que pertenece al intelecto se dice *personaliter* en lo divino, sino sólo el Verbo: pues sólo el verbo significa algo que emana de otro, pues aquello que el intelecto forma al concebir es el verbo. El intelecto mismo, en cambio, según que está en acto por la especie inteligible, se considera de modo absoluto. E igualmente el *intelligere*, que se tiene al intelecto en acto como el *esse* al *ens* en acto, pues el *intelligere* no significa una acción que sale del inteligente, sino que permanece en el inteligente"[2]. Volveremos sobre este texto.

---

[1] Joseph de Finance, *Être et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, Beauchesne Paris 1945, p. 281-282. Estimamos más a de Finance como medievalista que como filósofo.

[2] I, q. 34, a. 1 ad 2: "Nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum Verbum, solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu, non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem".

Por lo que hemos podido averiguar, los lugares principales en que Santo Tomás trata de la doctrina del verbo mental de manera más directa son los siguientes, presentados en orden cronológico:

In I Sent. d. 27, q. 2 (año 1254)
De Veritate, q. 4, a. 1; a. 2 c y ad 3 (años 1256-1259)
I Contra Gentes c. 53 (año 1259)
IV Contra Gentes c. 11 (año 1264)
De Potentia, q. 8, a. 1 (años 1265-1267)
Summa Theol. I, q. 27, a. 1; q. 29, a. 4 ad 1; q. 34, a. 1 c y ad 2 (años 1267-1268)
De Spirit. Creat. a. 9 ad 6 (año 1268)
Super Ioanem c. 1, lect. 1 (años 1269-1272)
Quodlib. V, a. 9 (Navidad del año 1271)

En la gran mayoría de los casos, el contexto es la consideración del Verbo de Dios.

2º Razón de la distinción entre el verbo mental y el acto de entender

En la cuestión disputada *De Potentia* (q. 8, a. 1), terminada probablemente antes de comenzar la redacción de la *Suma* (y por lo tanto, antes de la reflexión formidable que el Angélico hace de este asunto), Santo Tomás plantea claramente lo que hay que distinguir en el acto de entender:

Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt.

El que entiende, al entender, puede tener orden a cuatro cosas, esto es: a la cosa que se entiende, a la especie inteligible, por la que el intelecto se pone en acto; a su [acto de] entender (*intelligere*), y a la concepción del intelecto [o verbo mental]. El cual concepto difiere de las tres [cosas] dichas:

A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad

De la cosa entendida, porque mientras la cosa entendida está fuera del intelecto, el concepto del intelecto no está sino en el intelecto; y además, el concepto del intelecto se ordena a la cosa entendida

finem; proter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat.

como a su fin; pues el intelecto forma en sí el concepto de la cosa para conocer la cosa entendida.

Differt autem a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium.

Difiere también *de la especie inteligible*; pues la especie inteligible, por la que el intelecto se pone en acto, se considera como principio de la acción del intelecto, porque todo agente obra según que está en acto, y se pone en acto por alguna forma, que deber ser principio de la acción.

Differt autem ab actione intellectus; quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionis, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam.

Y difiere además *de la acción del intelecto*; porque el antedicho concepto se considera como término de la acción, y como algo constituido por la misma. Pues el intelecto forma, por su acción, la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa.

Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur; hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilime, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.

Ahora bien, este concepto del intelecto en nosotros se dice propiamente *verbo* [o palabra], pues es lo que se significa por [la palabra o] verbo exterior, porque la voz exterior no significa al mismo intelecto, ni la especie inteligible, ni el acto del intelecto, sino el concepto del intelecto, mediante el cual se refiere a la cosa.

Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo,

Cuando por tal concepto o verbo, entonces, nuestro intelecto entiende otra cosa distinta de sí, de uno se origina y a otro representa: se origina del intelecto por su acto, pero es semejanza de la cosa entendida. Mas cuando el intelecto se entiende a sí mismo, dicho verbo o concepto, es propagación y semejanza de lo mismo, esto es,

scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam; forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud.

del intelecto que se entiende a sí mismo. Y esto es así porque el efecto se asemeja a la causa según su forma; pero la forma del intelecto es la cosa entendida; de allí que el verbo que se origina del intelecto, es semejanza de la cosa entendida, ya sea lo mismo que el intelecto, ya otra cosa.

Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum itelligere compleri non posssit sine verbo praedicto.

Dicho verbo de nuestro intelecto es ciertamente extrínseco al ser del mismo intelecto (pues no pertenece a su esencia, sino que es como una pasión del mismo), pero no es extrínseco al mismo entender del intelecto, pues el mismo entender no puede completarse sin el dicho verbo.

Si ergo aliquis intellectus sit cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Huiusmodi autem est intellectus divinus: in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coessentiale.

Por lo tanto, si hubiera algún intelecto cuyo entender fuera su ser, aquel verbo no debería ser extrínseco del mismo ser del intelecto, como tampoco del entender. Así es el intelecto divino, pues en Dios es lo mismo su ser y su entender. Es necesario, por lo tanto, que su verbo no esté fuera de su esencia, sino que le sea coesencial.

Tenemos tres cosas, entonces, cuya distinción y composición no es de fácil inteligencia: la especie inteligible, el acto de entender y el verbo mental. *La distinción entre la especie y el acto de entender* nos aparece más clara (aunque ya vimos que un gran filósofo como Avicena no los distinguía[1]). La especie – dice aquí Santo Tomás – es principio eficiente del acto de entender, por cuanto es forma del intelecto por la que el intelecto se pone en condiciones de entender. Dice unos párrafos más adelante que "la forma del intelecto es la cosa entendida", pero se entiende que no es la cosa entendida en cuanto existe fuera del intelecto, sino que se trata de la especie, que es la misma forma de la cosa en

[1] Cf. «2º La doble reducción al acto del intelecto posible», p. 362.

cuanto separada de las condiciones materiales por la abstracción. Si preguntamos, por lo tanto, por la quididad de cada una de estas dos cosas, hay que decir que la especie es hábito operativo, primera especie de la cualidad, del orden del acto primero de ser, y el entender es acto segundo, que pertenece al predicamento acción.

Ahora bien, la acción y la pasión son realidades cuya existencia se impone a nuestra evidencia, pero cuya esencia o modo de ser es extremadamente difícil de comprender. La acción puede ser transeúnte o inmanente. La acción transeúnte se da entre las cosas corporales, más al alcance de nuestra experiencia, y se entiende como algo medio entre el agente y el efecto. El agente es su principio y el efecto su término. Pues bien, puestos en distinguir el acto de entender, que es acción inmanente, del verbo mental, la manera más razonable de plantear la distinción es por analogía con la acción transeúnte, considerando al verbo mental como el término o efecto del entender. Así es como la explica Santo Tomás en el texto que consideramos: "El concepto [o verbo mental] se considera como término de la acción [de entender], y como algo constituido por la misma. Pues el intelecto forma, por su acción, la definición de la cosa [por la simple aprehensión], o también la proposición afirmativa o negativa [por el juicio]".

Pero esta distinción, ¿es real o de razón? Porque pareciera que se dice entender en la medida en que se considera *in fieri*, como procediendo del intelecto, y que se dice verbo mental en cuanto se la considera *in factum esse*, como permaneciendo en el intelecto, pues es acción inmanente, siendo *secundum rem* lo mismo en ambos casos. No es tan claro el asunto. Es más, el mismo Santo Tomás fue ciertamente evolucionando en su explicación de la naturaleza del verbo mental, lo que no siempre los tomistas lo tienen en cuenta, cosa que aumenta las incertidumbres en esta cuestión.

Nos parece que hay que distinguir *tres etapas* en la doctrina tomista, una primera consideración que cabe llamar *aristotélica*, en que la distinción es sólo de razón; la segunda consideración puede llamarse *agustiniana*, en que afirma decididamente la distinción real, pero sin llegar a explicarla satisfactoriamente; y la tercera que merece ciertamente denominarse *tomista*, que se explicita en la *Suma*.

3º *Primer acercamiento aristotélico a la consideración del verbo mental*

Aristóteles no parece distinguir nunca un producto o efecto de los actos inmanentes, considerando siempre a la misma acción como término

último y fin de las operaciones espirituales. "Todo arte y toda investigación científica – comienza diciendo Aristóteles en la *Ética* –, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran. Cierta diferencia, con todo, es patente en los fines de las artes y ciencias, pues algunos consisten en simples acciones, en tanto que otras veces, además de la acción, queda un producto. Y en las artes cuyo fin es algo ulterior a la acción, el producto es naturalmente más valioso que la acción"[1]. Comentando dicha diferencia dice Santo Tomás:

"El bien final al cual tiende el apetito de todo ser es una perfección última. La perfección primera se posee por modo de forma, mas la segunda por modo de operación, y por eso es necesario que exista esta diferencia de los fines, que algunos fines sean las operaciones mismas, mientras que otros sean las obras mismas, es decir, las obras hechas que están más allá de las operaciones. Para cuya evidencia ha de considerarse que hay dos clases de operaciones, como se dice en la *Metafísica*. *Una*, que permanece en el operante mismo, como ver, querer y entender, que se llama propiamente *actio*. *Otra*, es la operación que transita o pasa a la materia exterior, y se llama propiamente *factio*. Pues a veces se toma alguna materia exterior sólo para usarla, como el caballo para montarlo y la cítara para tocarla. Otras, en cambio, se toma la materia exterior para cambiar de alguna manera su forma, como cuando el artesano hace una casa o un lecho. La primera y la segunda operación [ver y tocar la cítara] no tienen algo hecho como fin, sino que ambas son ellas mismas el fin. Sin embargo, la primera es más noble que la segunda en cuanto permanece en el mismo sujeto que opera. En cambio, la tercera operación [hacer una casa] es como una cierta generación cuyo fin es la cosa generada. Por eso en las operaciones de este tercer género, las obras mismas son los fines"[2].

El acto de entender, entonces, que es el acto inmanente por excelencia, no parece tener para Aristóteles ningún producto más allá de él mismo, aunque como permanece en el inteligente, siempre se lo pueda considerar como producto de sí mismo. Santo Tomás fue aristotélico desde el comienzo, y parece innegable que en el comienzo de su enseñanza, al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, no considera real la distinción entre el acto de entender y el verbo mental, que en Aristóteles no existe.

---

[1] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L. I, c. 1, versión de A. Gómez Robledo, Porrúa, México 1981, p. 3.

[2] In I Ethic. lect. 1, n. 12-13.

En la distinción 27 del comentario al libro I de las Sentencias, Santo Tomás trata del nombre «Verbo» que se da al Hijo: "Aquí no debe dejarse de lado que, así como Padre, Hijo y Espíritu Santo son nombres de las personas, y designan propiedades personales, así hay también otros nombres de las personas, esto es, que significan las mismas personas y denotan sus propiedades, las mismas que los nombre antedichos, por lo que también se dicen relativamente, es decir: *genitor, genitus, verbum, imago*"[1], y cita varios textos de San Agustín. En la primera cuestión de esta distinción trata de las nociones o propiedades en general, y en la segunda trata en especiel de la noción de «verbo»: "Luego se investiga acerca del «verbo»; y acerca de esto se plantean tres cuestiones: 1º, si hay propiamente verbo en lo divino; 2º, si se dice *essentialiter* o sólo *personaliter*; 3º, si en el verbo se implica la relación a las criaturas".

"Parece que «verbo» no se dice propiamente en lo divino, [pues aun] si dijeras que de Dios no se dice el *verbum vocis* (la palabra vocal), sino el *verbum cordis* (la palabra del corazón), [sin embargo] el verbo del corazón – dice la cuarta objeción del primer artículo – parece ser cierta concepción del intelecto; pero del intelecto no se concibe sino la especie de la cosa conocida, que forma ante sí (*apud se*); por lo tanto, como Dios no conoce por ninguna especie, sino que se ve a sí mismo por su esencia, y así conoce todo, parece que no hay allí propiamente verbo del intelecto".

Para responder a este asunto, Santo Tomás comienza con la distinción agustiniana de una triple palabra o verbo: "Se encuentra un triple verbo, esto es: del corazón, de la voz y el que tiene la imagen de la voz"[2]. El *verbum cordis* es el concepto o verbo mental, el *verbum vocis* es la palabra vocal exterior, y hay un verbo de la imaginación o fantasma de la cogitativa, por el que se reduce la operación universal del intelecto a la particular de los nervios y músculos que dirigen la emisión de la voz. "Lo que se ve como si fuera cierto silogismo – prosigue –, que tuviera en la parte intelectiva la mayor universal, en la parte sensitiva la menor particular, y luego se siguiera la conclusión de la operación particular, por la virtud motiva imperada; pues la misma operación se tiene en lo operable como la conclusión en lo especulativo, según se dice en el VII de la *Metafísica*. Por lo tanto, si se tomara la locución según que está sólo en la parte intelectiva, así tenemos el *verbum cordis*, al que otros llaman también *verbum rei*, porque es la semejanza inmediata de la co-

[1] In I Sent., d. 27, introducción (edición de Lethielleux, Paris 1929, tomo I, p. 644).
[2] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 1: "Invenitur triplex verbum; scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis".

sa misma; y del que el Damasceno dice que es el movimiento natural del intelecto, como su luz y esplendor; y al que San Agustín llama «verbo impreso en el alma»"[1].

Entonces se responde: "El verbo de la voz, y el que tiene la imaginación de la voz, no pueden decirse en lo divino sino metafóricamente; pero el verbo del corazón que reside sólo en el intelecto, se dice también *per prius* de Dios que de lo demás". Pero luego sigue una explicación, que toma la distinción agustiniana entre el verbo de simple conocimiento y el verbo que espira amor, en la que no reconocemos la doctrina posterior del Angélico:

Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit ratio-

Hay que saber, sin embargo, que en las operaciones del intelecto hay cierta graduación. *Primero* está la simple mirada del intelecto en el conocimiento de lo inteligible, y esto todavía no tiene razón de verbo. *Segundo* tenemos allí la ordenación de dicho inteligible a la manifestación ya sea a otro, según que uno habla a otro, ya a sí mismo, como ocurre que alguno también se habla a sí mismo, y esto es lo

[1] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 1: "[...] ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cujus in parte intellectiva habeatur major universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam; ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur 7 *Metaphysic.*. Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est *verbum cordis*, quod etiam ab aliis dicitur *verbum rei*, quia est immediata similitudo ipsius rei; et a Damasceno dicitur, quod est *naturalis intellectus motus*, velut lux ejus et splendor; et ab Augustino dicitur *verbum animo* [Parma: animae] *impressum*".

La cita de San Agustín es del *De Trinitate*, l. IX, c. 10. Allí San Agustín quiere distinguir sobre todo cualquier concepto del verbo que espira amor: "Recte ergo quaeritur, utrum omnis notitia verbum, an tantum amata notitia. Novimus enim et ea quae odimus: sed nec concepta, nec parta dicenda sunt animo, quae nobis displicent. Non enim omnia quae quoquo modo tangunt, concipiuntur: sed alia ut tantum, nota sint, non tamen verba dicantur; sicut ista de quibus nunc agimus. Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur sive cogitentur; aliter omne quod notum est verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest, quamvis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur". La triple distinción de Santo Tomás corresponde a lo que aquí San Agustín dice *verbum animo impressum* (el verbo impreso en el alma) y los dos verbos *quae spatia temporum syllabis tenent* (que distinguen las sílabas según espacios de tiempos), uno pronunciado por los labios y el otro cogitado interiormente.

nem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis.

que primeramente recibe la razón de verbo; de allí que *verbo* no dice otra cosa que *cierta emanación del intelecto por modo de manifestante.*

Et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio; ideo est duplex verbum: scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quae etiam displicet; unde dicit Augustinus quod verbum dicitur animo impressum, quamvis res ipsa displiceat aut non placeat.

Y como puede haber una doble mirada, o de lo verdadero *simpliciter*, o luego según que lo verdadero se extiende a lo bueno y conveniente, y esta es perfecta aprehensión; de allí que haya un doble verbo, esto es, el de la cosa pronunciada que agrada, que espira amor, y este es el verbo perfecto; y el verbo de la cosa que también desagrada; por lo que dice San Agustín que se dice verbo a lo impreso en el alma, aunque la cosa misma desagrade o no agrade.

Mientras la operación del intelecto sólo guarda orden al simple conocimiento, *simplex intuitus*, no tiene razón de verbo; sólo cuando se ordena a la manifestación de lo conocido aparecería esta relación de producción: "El verbo no agrega nada sobre la razón de lo entendido sino el orden a la manifestación" [1]; "el verbo es el término del acto que consiste en «decir»" [2]. Por la simple mirada, el conocimiento se refiere al fantasma del que se abstrae la especie, mientras que en la ordenación manifestativa se refiere al fantasma (práctico) de la palabra exterior. En el a. 2, qla. 1, se explica un poco más acerca de lo que entiende por «verbo»:

Si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi,

Si se investigara qué es el verbo por el que uno se habla a sí mismo, no se halla que sea sino la concepción del intelecto. Ahora bien, la concepción del intelecto es la misma operación que es el entender, o [es] la especie entendida: De allí que deba decirse verbo a la misma

[1] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2 obj. 2.
[2] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2 obj. 3.

sa misma; y del que el Damasceno dice que es el movimiento natural del intelecto, como su luz y esplendor; y al que San Agustín llama «verbo impreso en el alma»"[1].

Entonces se responde: "El verbo de la voz, y el que tiene la imaginación de la voz, no pueden decirse en lo divino sino metafóricamente; pero el verbo del corazón que reside sólo en el intelecto, se dice también *per prius* de Dios que de lo demás". Pero luego sigue una explicación, que toma la distinción agustiniana entre el verbo de simple conocimiento y el verbo que espira amor, en la que no reconocemos la doctrina posterior del Angélico:

Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit ratio-

Hay que saber, sin embargo, que en las operaciones del intelecto hay cierta graduación. *Primero* está la simple mirada del intelecto en el conocimiento de lo inteligible, y esto todavía no tiene razón de verbo. *Segundo* tenemos allí la ordenación de dicho inteligible a la manifestación ya sea a otro, según que uno habla a otro, ya a sí mismo, como ocurre que alguno también se habla a sí mismo, y esto es lo

[1] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 1: "[...] ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cujus in parte intellectiva habeatur major universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam; ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur 7 *Metaphysic*.. Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est *verbum cordis*, quod etiam ab aliis dicitur *verbum rei*, quia est immediata similitudo ipsius rei; et a Damasceno dicitur, quod est *naturalis intellectus motus*, velut lux ejus et splendor; et ab Augustino dicitur *verbum animo* [Parma: animae] *impressum*".

La cita de San Agustín es del *De Trinitate*, l. IX, c. 10. Allí San Agustín quiere distinguir sobre todo cualquier concepto del verbo que espira amor: "Recte ergo quaeritur, utrum omnis notitia verbum, an tantum amata notitia. Novimus enim et ea quae odimus: sed nec concepta, nec parta dicenda sunt animo, quae nobis displicent. Non enim omnia quae quoquo modo tangunt, concipiuntur: sed alia ut tantum, nota sint, non tamen verba dicantur; sicut ista de quibus nunc agimus. Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur sive cogitentur; aliter omne quod notum est verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest, quamvis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur". La triple distinción de Santo Tomás corresponde a lo que aquí San Agustín dice *verbum animo impressum* (el verbo impreso en el alma) y los dos verbos *quae spatia temporum syllabis tenent* (que distinguen las sílabas según espacios de tiempos), uno pronunciado por los labios y el otro cogitado interiormente.

nem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis.

que primeramente recibe la razón de verbo; de allí que *verbo* no dice otra cosa que *cierta emanación del intelecto por modo de manifestante.*

Et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio; ideo est duplex verbum: scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quae etiam displicet; unde dicit Augustinus quod verbum dicitur animo impressum, quamvis res ipsa displiceat aut non placeat.

Y como puede haber una doble mirada, o de lo verdadero *simpliciter*, o luego según que lo verdadero se extiende a lo bueno y conveniente, y esta es perfecta aprehensión; de allí que haya un doble verbo, esto es, el de la cosa pronunciada que agrada, que espira amor, y este es el verbo perfecto; y el verbo de la cosa que también desagrada; por lo que dice San Agustín que se dice verbo a lo impreso en el alma, aunque la cosa misma desagrade o no agrade.

Mientras la operación del intelecto sólo guarda orden al simple conocimiento, *simplex intuitus*, no tiene razón de verbo; sólo cuando se ordena a la manifestación de lo conocido aparecería esta relación de producción: "El verbo no agrega nada sobre la razón de lo entendido sino el orden a la manifestación" [1]; "el verbo es el término del acto que consiste en «decir»" [2]. Por la simple mirada, el conocimiento se refiere al fantasma del que se abstrae la especie, mientras que en la ordenación manifestativa se refiere al fantasma (práctico) de la palabra exterior. En el a. 2, qla. 1, se explica un poco más acerca de lo que entiende por «verbo»:

Si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi,

Si se investigara qué es el verbo por el que uno se habla a sí mismo, no se halla que sea sino la concepción del intelecto. Ahora bien, la concepción del intelecto es la misma operación que es el entender, o [es] la especie entendida: De allí que deba decirse verbo a la misma

[1] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2 obj. 2.
[2] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2 obj. 3.

vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae.

operación de entender, o a la misma especie que es semejanza de la cosa entendida; y sin estas dos cosas nadie puede entender, pues ambas cosas son aquello por lo que uno entiende formalmente. Y por lo tanto es imposible que, tomando el verbo en este modo, alguien entienda sino por el verbo de su intelecto, que es ya su operación, ya la razón de la operación que se tiene a la misma [operación] como medio de conocer, que es la especie de la cosa entendida.

Santo Tomás por ahora no ve más que dos cosas en el entender actual: la especie y el acto de entender; el verbo no sería una tercera cosa distinta de las anteriores, sino que denominaría una u otra, ya el acto de entender, ya la especie en cuanto razón que determina o especifica el acto de entender, pero en cuanto se ordena a la manifestación: "En nosotros, como se dijo, el verbo no es otra cosa sino la especie entendida, o quizás la misma operación del que entiende" [1].

Un tomista honesto no le atribuye fácilmente al Angélico cambios de posición, buscando más bien concordar las sentencias aparentemente contrarias. Aquí por «especie entendida», *species intellecta*, podría entenderse lo que muchos tomistas denominan la *especie expresa*, que sí sería el verbo mental, y se distinguiría realmente de la *especie impresa*, que es la especie habitual antes de ser formada o expresada por el acto de entender [2]. Pero aunque sea buena la intención, no sería buena

[1] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2, qla. 1: "In nobis, ut dictum est, nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis".

[2] Juan Capreolo (*Defensiones Theologiae*, In I, d. 27, q, 2, a. 1 *prima conclusio*) nota la aparente diferencia de doctrina de este segundo artículo del comentario a las *Sentencias* y dice: "Hay que saber que en el artículo siguiente parece poner que la especie inteligible sea el verbo; en lo que parece contradecir lo dicho. Pero considerándolo bien, es evidente que no se contradice. Pues no entiende que el verbo sea la especie previa al acto, que se considera como principio del acto de entender; sino que habla de la especie concebida en el intelecto, y ordenada a la manifestación, y sea a sí, ya a otro. – *Sciendum tamen quod in articulo sequenti, videtur ponere quod species intelligibilis sit verbum; in quo videtur praedictis contradicere. Sed bene consideranti, patet quod non contradicit. Non enim intelligit quod verbum sit species actui praevia, et quae consideratur ut principium actus intelligendi; sed loquitur de specie concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum*".

la comprensión de lo que aquí dice Santo Tomás. El indicio cierto de que se trata de una posición distinta de la que luego se tomará está en la conclusión teológica que se saca. Como aquí el verbo mental se identifica *secundum rem* con la especie o con el acto de entender, cosas ambas que, trasladadas a lo divino, se identifican con la esencia, y sólo se distingue *secundum rationem*, en cuanto se lo considere como producto del inteligente ordenado a la manifestación, concluye Santo Tomás que el nombre «verbo» puede tomarse *personaliter*, atribuido al Hijo, pero también *essentialiter*, como propio de las tres Personas: "Y por lo tanto debe decirse, con otros, que este nombre «verbo», por virtud del vocablo, puede tomarse *personaliter* y *essentialiter*"[1]. En la *Suma*, la conclusión es tajantemente distinta: "El nombre de «Verbo» en lo divino, si se toma propiamente, es nombre personal y de ninguna manera esencial"[2].

4º Triunfo de la doctrina agustiniana sobre el verbo mental

Muy pronto Santo Tomás hará una reflexión más personal sobre el asunto del verbo mental, en la monumental cuestión disputada *De Veritate*, y ya tomará decidido partido por la doctrina de San Agustín, que considera el verbo mental como producto realmente distinto del acto de entender. Trata este asunto en los dos primeros artículos de la cuarta cuestión *De Verbo*: 1. «Si Verbo se dice propiamente en lo divino»; 2. «Si Verbo en lo divino se dice *essentialiter* o *personaliter*».

Para responder lo primero comienza señalando que, "como las cosas que son posteriores en naturaleza, nos son muchas veces anteriores en notoriedad", frecuentemente nombramos primero lo posterior y trasladamos el nombre a lo que en sí es primero. De allí que el nombre «verbo» se puso primero para la palabra exterior y luego se lo refirió al verbo interior, siendo éste sin embargo primero, como *causa eficiente y final* de aquél. Porque el verbo exterior es un artificio del arte de hablar, "y por lo tanto, como en el artífice consideramos tres cosas, esto es, el *fin* del artificio, su *ejemplar*, y el *mismo artificio* ya producido, así también en el que habla se halla un *triple* verbo, es decir: lo que se concibe por el intelecto (*id quod concipitur*), para significar lo cual se profiere el verbo exterior, y esto es el *verbum cordis* proferido sin voz; además, el *ejemplar* de la palabra exterior, al que se dice *verbum interius* que tiene

[1] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2, qla. 1.

[2] I, q. 34, a. 1: "Nomen verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale".

la imagen de la voz; y el *verbum exterius expressum*, que se dice *verbum vocis*"[1]. De estos tres modos de entender «verbo» – concluye Santo Tomás –, sólo el primero se dice propiamente en lo divino.

No mucho más dice Santo Tomás en este primer artículo, pero ya muestra que, comparado con lo que había dicho en el comentario a las *Sentencias*, está entendiendo por *verbum cordis* algo distinto. El *verbum cordis* – dice – es *fin* del verbo vocal, "pues el verbo que se profiere exteriormente significa lo que se entiende, *id quod intellectum est*, no el mismo entender, ni lo entendido que es hábito o potencia, *non ipsum intelligere, neque hoc intellectum quod est habitus vel potentia*, salvo que estas cosas también sean entendidas". Es muy cierto que cuando decimos «hombre», no estamos significando nuestro acto de entender hombre, ni la ciencia habitual que tenemos del hombre, sino aquello que actualmente entendemos: "*Verbum cordis* [...] *nihil es aliud quam id quod actu consideratur per intellectum*, no es otra cosa que lo que se considera actualmente por el intelecto". Antes había dicho que el verbo mental podía decirse del *ipsum intelligere*, pero ahora lo niega explícitamente; o también de la *specie intellecta*, pero ahora aclara con insistencia que no se trata de la especie como algo habitualmente entendido, sino como lo actualmente entendido. Ya se había referido a la relación entre la especie y el verbo mental en la cuestión anterior: "La forma puede darse de dos maneras en el intelecto:

- De un modo [*como especie*], siendo *principio* del acto de entender, como forma que está en el que entiende en cuanto entiende; y ésta es la semejanza de lo entendido en el [inteligente].
- De otro modo [*como verbo*], siendo *término* del acto de entender, como [en el intelecto práctico] el artífice, entendiendo, concibe la forma de la casa; y como dicha forma es concebida por el acto de entender, y es como efectuada (*quasi effecta*) por este acto, no puede ser principio del acto de entender, de modo que sea un *primer «por lo cual»* (*primum quo*) se entiende; sino que se tiene más bien como lo entendido, por lo cual el que entiende obra algo. Sin embargo, dicha forma no deja de ser un *segundo «por lo cual»* (*secundum quo*) se entiende, porque por la forma

[1] De Veritate q. 4, a. 1: "Et ideo, sicut in artifice *tria* consideramus, scilicet *finem* artificii, et *exemplar* ipsius, et *ipsum artificium* iam productum, ita et in loquente *triplex* verbum invenitur: scilicet *id quod* per intellectum *concipitur*, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est *verbum cordis* sine voce prolatum; item *exemplar* exterioris verbi, et hoc dicitur *verbum interius* quod habet imaginem vocis; et *verbum exterius expressum*, quod dicitur *verbum vocis*".

concebida el artífice entiende qué debe obrar. Como también en el intelecto especulativo vemos que la especie, por la que el intelecto es informado para entender en acto, es el *primer «por lo cual»* (*primum quo*) se entiende; pero por ser puesto en acto (*effectus in actu*), por tal forma ya puede obrar formando las quididades de las cosas, y componiendo y dividiendo; por donde la misma quididad formada en el intelecto, o también la composición y división [i.e. las dos especies de verbos mentales], es cierta obra (*operatum*) del mismo, por la que el intelecto viene en conocimiento de la cosa exterior; y así es *como un segundo «por lo cual»* (*quasi secundum quo*) se entiende"[1].

La especie es forma y primer «*quo*»; el verbo es forma formada y segundo «*quo*», siendo formada por el acto de entender. Porque evidentemente, el intelecto no se pone en acto último sino por el *intelligere*, y Santo Tomás va a distinguir el verbo mental (que es *id quod intellectum est*) del *intelligere*, como la obra de la operación: "Como el verbo interior es lo que es entendido, *id quod intellectum est*, y esto no se da en nosotros sino según que entendemos en acto, el verbo interior requiere siempre al intelecto en su acto, que es el *intelligere*. Lo entendido mismo se dice movimiento, no ciertamente de lo imperfecto, como se describe en la *Física*, sino movimiento de lo perfecto, que es la operación, como se dice en *De Anima*; de allí que el Damasceno diga que el verbo interior es un movimiento de la mente, tomando movimiento por aquello en lo que el movimiento termina, es decir, la operación por lo obrado, como el entender por lo entendido. Pues tampoco se requiere para la razón de verbo que *el acto del intelecto, que termina en el verbo interior*, se haga con cierto discurso, lo que parece implicar [el término] *cogitatio*, sino basta que de cualquier manera se entienda algo en ac-

[1] De Veritate q. 3, a. 2: "Forma enim in intellectu dupliciter esse potest. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen est forma praedicta secundum quo intelligitur: quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur".

to"[1]. El acto del intelecto, esto es, el *intelligere* no se identifica con el verbo mental sino que termina en él, *terminatur ad verbum*.

Cuando haya que decidir, entonces – en el segundo artículo –, si «verbo» en lo divino se dice *personaliter* o *essentialiter*, a doctrina nueva seguirá conclusión nueva. Ya no se dirá que puede tomarse de uno u otro modo, sino: "Si «verbo» se toma *proprie* en lo divino, no se dice sino *personaliter*; si se toma, en cambio, *communiter*, puede decirse también *essentialiter*"[2]. No tiene todavía la rotundidad de la *Suma* ("*nullo modo essentiale*") pero ya se le acerca. En este segundo artículo Santo Tomás se explaya un poco más, e introduce un nuevo término:

Verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut

El verbo de nuestro intelecto, según cuya semejanza podemos hablar del verbo divino, *es aquello en lo que termina la operación de nuestro intelecto*, que es lo entendido mismo, que se denomina concepción del intelecto; ya sea la concepción que se significa por una voz incompleja, como ocurre cuando el intelecto forma la quididad de las cosas; ya por una voz compleja, que ocurre cuando el intelecto compone o divide. Ahora bien, todo lo entendido en nosotros *es algo que realmente procede de otro*, o como proceden de los principios las concepciones de las conclusiones, o como las concepciones de las quididades de las cosas posteriores [proceden] de las quididades

[1] De Veritate q. 4, a. 1 ad 1: "Cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. Ipse autem actus intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III *Phys.*; sed motus perfecti, qui est operatio ut dicitur in III *de Anima*; et ideo Damascenus dixit, verbum interius esse motum mentis, ut tamen accipiatur motus pro eo ad quod motus terminatur, id est operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi quod *actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius*, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare; sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur".

[2] De Veritate, q. 4, a. 2 c. in finem: "Unde verbum si proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter".

conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum.

anteriores; o al menos como *la concepción actual procede del conocimiento habitual.* Y esto es universalmente verdadero de todo lo que es entendido por nosotros, ya sea que se lo entienda por esencia, ya por semejanza. Pues *la concepción misma es efecto del acto de entender*, de allí que cuando la mente se entiende a sí misma, su concepción no es la misma mente, sino algo *expresado* por la noticia de la mente. Así entonces, el verbo del intelecto tiene en nosotros dos cosas de su razón, esto es, que es entendido, y que es *expresado de otro.*

Si se toma el verbo en sentido *común*, según que es sólo entendido, entonces puede decirse *essentialiter* en lo divino, pero si se lo toma en sentido *propio*, según que es entendido y expresado, entonces sólo se dice *personaliter*. Aquí, pues, respecto del acto de entender, el verbo mental es *término y efecto*; mientras que respecto de la especie, considerada como conocimiento habitual, el verbo es *producción y expresión*. Se usa la palabra «expresión» porque el verbo se ordena a la manifestación de la cosa, ya para sí, ya para otro, y así se distingue el verbo mental del conocimiento o noticia habitual del intelecto: es *aliquid expressum*. Cuando San Agustín define al verbo como «*notitia cum amore*», en IX *de Trinitate*, c. 10, "la noticia que se pone en [dicha] definición del verbo – aclara Santo Tomás –, debe entenderse como *notitia expressa ab alio*, como lo es en nosotros la noticia actual"[1]. Para que el verbo funde en lo divino una procesión real, debe entenderse no como como acción, sino como obra:

"Algo puede proceder de otro de dos maneras: de un modo, como la acción del agente o la operación del que obra; de otro modo, como lo obrado del que obra. Por lo tanto, el proceso de la operación a partir del que obra no distingue una cosa existente por sí misma de otra cosa existente por sí misma, sino que distingue la perfección de lo perfecto, porque la operación es perfección del que obra, Pero el proceso de lo obra-

[1] De Veritate q. 4, a. 2 ad 2.

do distingue una cosa de otra. Ahora bien, en lo divino la distinción de la perfección respecto de lo perfectible no puede ser real, *secundum rem*. Se hallan, sin embargo, en Dios cosas distintas entre sí, esto es, las tres Personas; y por lo tanto el proceso que se significa en lo divino como la operación del operante, no es sino sólo de razón; mientras que el proceso que se significa como cosa de su principio puede hallarse realmente en Dios"[1].

5º Conclusión

Santo Tomás ha afirmado la distinción entre el acto de entender, el *intelligere*, y el verbo mental o concepto, el *verbum cordis* o *conceptio intellectus*. El verbo no es el acto de entender, sino lo entendido, *id quod intellectum est*, que hay que distinguir del acto como la obra se distingue de la operación. El verbo es la cosa misma entendida existiendo de alguna manera en el intelecto: "La concepción del intelecto es [algo] medio entre el intelecto y la cosa entendida porque, ella mediante, la operación del intelecto alcanza la cosa. De allí que la concepción del intelecto no sólo es lo que (*id quod*) se entiende, sino también por lo que (*id quo*) la cosa se entiende; de tal manera que *lo que se entiende* puede decirse tanto la cosa misma, como la concepción del intelecto; y del mismo modo, *lo que se dice* puede decirse tanto la cosa que se dice por el verbo, como el verbo mismo"[2].

Al proceso por el que se concibe el verbo mental, Santo Tomás lo afirma en su existencia, lo denomina especialmente *expressio*, y no da más explicación que la analogía con las acciones transeúntes, que además de la operación tienen la obra. Pero quedan graves incógnitas. ¿Qué hacemos con la doctrina aristotélica que considera la acción como algo último en las acciones inmanentes? ¿Fue un error decir que «la

---

[1] De Veritate q. 4, a. 2 ad 7: "*Dupliciter* aliquid potest procedere ab altero: *uno modo* sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; *alio modo* sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctae, scilicet tres personae; et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri".

[2] De Veritate q. 4, a. 2 ad 3: "Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum".

operación inmanente no tiene algo hecho como fin, sino que ella misma es fin»? ¿Qué naturaleza tiene este tercer elemento que aparece, más allá de la especie y del acto de entender, que habían parecido ser lo último y lo único en el conocimiento actual?

Buscando la respuesta última de Santo Tomás, puesto que el verbo es producto del acto de entender, parece que conviene considerar en primer lugar qué dice el Angélico de la naturaleza de este acto, para luego determinar la naturaleza de lo que produce.

II. La naturaleza del acto de entender según la doctrina propiamente tomista

Primero veamos la doctrina de los tomistas, para luego establecer lo que entendemos ser la doctrina última del mismo Santo Tomás. Entre los tomistas escucharemos a Juan de Santo Tomás y a Cosme Alamanno, que en sus cursos filosóficos tratan de manera propia y directa estos asuntos, y no al pasar, como ocurre con los autores que tratan cuestiones teológicas.

1º La naturaleza de la intelección según Juan de Santo Tomás

En su *Curso de filosofía*, Juan de Santo Tomás dedica a nuestro asunto una larga cuestión: «*De intellectione et conceptu*»[1], que tiene cuatro artículos:

a. 1: «Si la intelección pertenece al predicamento acción o cualidad, y si se distingue realmente del verbo mental».
a. 2: «Si para toda intelección es necesario la producción del verbo».
a. 3: «Si hay tres operaciones del intelecto y qué son».
a. 4: «Si el intelecto puede entender muchas cosas por modo de muchas».

Como se ve, nos interesa especialmente el primer artículo. Comienza refiriendo tres opiniones: "*Primera*, la intelección es acción del predicamento acción como causalidad formal, cuyo término producido es el verbo o concepto. [...] La *segunda* sentencia sostiene que la intelección consiste en una cualidad, pero no se distingue del verbo mental; y esta

[1] Ioannis a Sancto Thoma OP, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, nova editio a P. Beato Reiser OSB, tomus tertius, «Naturalis Philosophiae», IV pars: «De ente mobili animato», Marietti, Taurini 1937, quaestio XI, p. 344b-378a.

cualidad es producida por una verdadera y propia acción distinta de la misma intelección, como toda acción se distingue de su término". Así Suárez, siguiendo a Escoto, "que siente que el verbo mental no es distinto del acto de entender *in facto esse*". "La *tercera* sentencia es que la intelección es verdadera operación del género de la cualidad, que mira por sí el término conocido u objeto, y no el término producido; pero es virtualmente productiva del verbo; y este verbo es cualidad distinta de la misma intelección"[1]. Esta última sentencia sería – según Juan de Santo Tomás – la que siguen, con algunas diferencias, los principales comentadores tomistas: Capreolo, Cayetano, el Ferrariense, los Salmanticenses.

Se explica la tercera sentencia en *cinco proposiciones*. **La primera** sostiene que hay que distinguir, siguiendo a Santo Tomás, cuatro cosas: la potencia, la especie, el acto de entender y el verbo, concepto o *especie expresa* (término que quedará en la escuela tomista). "El verbo se distingue del *intelligere*, no porque el mismo verbo pueda separarse del entender actual, sino porque el verbo es algo que procede por el entender a modo de imagen expresa por el acto expresivo (*actum exprimentem*), pues de otro modo, si no fuera cosa que procede por la intelección como expresiva y, por consiguiente, distinta de ella, no podríamos comparar y explicar por nuestro verbo la producción del verbo divino por la intelección, como comúnmente hacen los Padres y teólogos". Sí, tengamos en cuenta que esta sutilísima doctrina filosófica viene promovida por necesidad teológica.

La segunda proposición dice: "La intelección, en cuanto se distingue del concepto producido, no es acción del predicamente acción, sino del género de la cualidad". Aquí Juan de Santo Tomás sólo defiende lo primero, que no es acción, creyéndose dispensado de mostrar lo segundo, que es cualidad: "A menudo hemos enseñado esta conclusión". La excluye del predicamento acción por dos razones o fundamentos.

Primer fundamento. La acción y pasión, tal como se distinguen en los predicamentos, sólo corresponderían a las operaciones transeúntes: "[Las acciones que pertenecen al predicamento acción] deben ser inmutativas y consecutivas de pasiones, por cuanto la acción que es predicamento, se tiene comparativamente a la pasión, por lo que una acción que no infiere una pasión, no pertenece al género de dicho predicamento. Pero la intelección *per se et formaliter* no infiere pasión, sino que es tanto más perfecta cuanto menos depende de la inmutación y de la pasión". Se da en nosotros cierta mutación al recibir la especie, en la primera reduc-

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 344b-345a.

ción al acto del intelecto posible, pero ya no se daría en la segunda reducción: "La misma elición de la acción, si es perfecta, no se hace con ninguna pasión, porque si así fuera, se ordenaría la intelección a adquirir alguna forma en un sujeto, adquirida la cual cesaría la acción; pues indudida la pasión por la recepción de la forma producida, cesa la acción y sólo permanece la pasión. Mas la intelección no cesa por la adquisición de ninguna forma, porque aun producido el concepto o verbo, que es su término, permanece la intelección contemplando en él, más aún, la intelección es más perfecta cuando ya está perfectamente formado el verbo"[1].

Segundo fundamento. "La intelección se ordena a perfeccionar al mismo operante, y no a perfeccionar lo obrado (*ipsum operatum*), por lo tanto, no es formalmente acción del predicamento acción". "Porque la acción, hablando formalmente, es vía y causalidad, mas no fin últimamente intentado; pues la acción se da para que algún término pase del no ser al ser, por lo que pertenece al mismo *fieri*, esto es, a la misma tendencia al término *in facto esse*. Mientras que la intelección, tomada con precisión, no se tiene como vía y causalidad de algún término o efecto, sino como perfección últimamente intentada por el intelecto; y si tiene algún efecto, más bien lo ordena a sí que lo contrario, porque la perfección del intelecto no consiste en producir algún efecto, sino en alcanzar la verdad, y si produce un efecto, esto es, el concepto, se da para que se contemple en él la verdad; y así la contemplación es lo último que actúa y perfecciona el intelecto"[2]. Y cita a Santo Tomás en *Contra Gentes*: "La perfección de una operación depende [...] primero de su género, esto es, que sea [in]manente en el mismo que opera. Me refiero a la operación inmanente por la que no se hace otra cosa fuera de la misma operación, como ver y oír. Tales [operaciones] son perfecciones de aquellos de los que son operaciones, y pueden ser [algo] último; porque no se ordenan a algo hecho que sea fin. La operación o acción de la que se sigue algo fuera de ella misma, es perfección de lo obrado y no del que obra, y se compara a éste como a fin"[3].

---

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 346b-347a. Dice nuestro Juan que esta sentencia es expresa de Santo Tomás, mas sólo cita la *Summa totius Logicae*, donde se dice que «la acción inmanente no está directamente en el predicamento acción». Pero es claro que dicho opúsculo no es de Santo Tomás, sino que es apócrifo.

[2] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 347a.

[3] I Contra Gentes c. 100, n. 4: "Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo, ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. Dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. Huiusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. Operatio vero vel actio ex qua

Crítica. Hagamos dos observaciones a los argumentos dados. *Ad primum*. Aunque es cierto que los predicamentos acción y pasión se refieren propiamente a las acciones transeúntes, más evidentes para nosotros, no podemos excluir el acto de entender del género de la acción para pasarlo al género de la cualidad, porque trastocamos los primeros fundamentos de lo que estamos considerando. El *intelligere* pertenece al orden del obrar, acto segundo, mientras que toda cualidad pertenece al orden del ser, acto primero; éstas son posiciones fundamentales. Hay que *reducir* el *intelligere* a los predicamentos acción y pasión, aunque no entre cómodo en esos zapatitos. Se ve en la Física que, aunque la acción y la pasión se distinguen realmente en cuanto se considera la acción procediendo *ab agente* y la pasión infiriéndose *in paciente*, consideradas *absolute* como movimiento son lo mismo, no son dos actos distintos[1]. Pues bien, como en la acción inmanente agente y paciente no son sujetos realmente distintos, no se distingue tampoco *realiter* una acción de una pasión, sino que el mismo acto es acción en cuanto proviene de la actualidad del agente (de su *esse* o acto primero), y puede decirse *communiter* pasión – como dijimos más arriba[2] – porque no deja de actualizar lo que estaba de alguna manera en potencia. El *intelligere*, en especial, es acción que proviene del intelecto en cuanto informado por la especie, que en su condición de cualidad (hábito operativo, del orden del *esse*), es principio efectivo inmediato del *intelligere*. Pero evidentemente la misma especie guarda un aspecto potencial respecto del *intelligere*, pues *pasa de no ser a ser*: de no ser entendida, formada o expresada, a serlo en el verbo mental. Este punto es el que Santo Tomás termina explicando de manera magistral.

Ad secundum. Ciertamente no podemos renunciar a la doctrina aristotélica que sostiene que la acción inmanente es algo último, que es perfección del agente y que es fin, no teniendo fin en otra cosa. Pero hay que incorporar la doctrina agustiniana de que es verdadera acción productiva del verbo, que pasa del no ser al ser. Juan de Santo Tomás va a conjugar los dos aspectos disminuyendo el segundo, pues dirá – en la tercera proposición – que la intelección no se ordena directamente a producir el

---

sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem".

[1] In III Physic. lect. 3 y 4. Juan de Santo Tomás no parece tener presente esta doctrina, pues dice que "inducida la pasión por la recepción de la forma producida, *cesa la acción y sólo permanece la pasión*". No hay pasión propiamente dicha sin acción, pues ambas son un mismo movimiento. Lo que permanece una vez que ha cesado la acción, es la *passio* como cualidad de tercera especie: *passio vel passibilitas qualitas*.

[2] Cf. «1º En qué modo el intelecto posible es potencia pasiva», p. 359.

verbo, sino que lo hace *virtualiter*. Pero si se tiene en cuenta cómo explica verdaderamente Santo Tomás la naturaleza del *intelligere*, se hace patente que no hay conflicto entre la visión aristotélica y la agustiniana.

Tercera proposición. "La expresión productiva del verbo o dicción no es una acción distinta del mismo acto inmanente de intelección, sino que la misma intelección es virtualmente acción productiva del verbo; ni necesita la intelección otra acción por la que sea producida, porque procede por emanación, ni [necesita] otra acción por la cual [ella] produzca [el verbo], porque ella misma es virtualmente producción"[1].

Los teólogos van a distinguir dos palabras: *dicere* e *intelligere*. *Intelligere* significa el acto inmanente de entender, que no supone en su razón ninguna producción, sino que significa algo absoluto; mientras que *dicere* supone producción, pues se dice, pronuncia o expresa una palabra, exterior o interior. Sólo Dios Padre *dice* el Verbo, mientras que las tres Personas *entienden*, son inteligentes. De allí que se discuta si *dicere* e *intelligere* son dos actos distintos o un mismo acto. Si Santo Tomás pudo titubear al principio, desde que asume la doctrina de San Agustín sostiene con firmeza que *intelligere* es siempre *dicere*: "En nosotros, «decir» no sólo significa «entender», sino entender con el hecho de expresar de sí una concepción; ni podemos entender de otro modo, sino expresando dicha concepción; de allí que *todo entender en nosotros, hablando propiamente, es decir*"[2].

Al explicar la *primera parte* de la proposición, Juan de Santo Tomás muestra suficientemente cómo no se puede entender sin la producción del verbo, porque "el verbo [es] el que expresa y manfiesta la cosa, no de cualquier manera, sino en cuanto entendida y conocida, es decir, como término de la intelección"; "[el verbo] debe expresar la cosa como vitalmente alcanzada (*attactam*) por el mismo conocimiento, por lo tanto, no sólo en cuanto inteligible en acto primero, sino como entendida en acto segundo"; "pues el *intelligere* es de sí manifestación y luz, por lo que tiene por sí el ser expresivo o manifestativo"[3].

Pero como ha negado que el entender sea acción, no puede atribuirle que produzca *formaliter* el verbo: "Por lo tanto, siendo la intelección expresiva [del verbo], es productiva, y como pertenece al género de la

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 348a.

[2] De Veritate q. 4, a. 2 ad 5: "In nobis *dicere* non solum significat *intelligere*, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo *omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere*".

[3] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 348b.

cualidad, como se mostró, sólo será *virtualiter* acción productiva"[1]. La acción se ordena por sí a la producción de un efecto, y no así la cualidad, que se ordena por sí a la determinación del sujeto. Dice entonces nuestro Juan que produce *virtualiter*.

Respecto de la *segunda parte*, como se considera que el entender es cualidad, puede pensarse que es producido por una acción, o que produce el verbo por otra acción, con lo que habría que distinguir una quinta y sexta cosa, además de las cuatro de la primera proposición: la potencia, la especie, el acto de entender y el verbo. Pero Juan lo excluye porque "consta que la misma intelección, aunque sea cualidad, como tiene también razón de acto segundo y así es eminentemente acción productiva, tiene de sí proceder de su principio al modo como procede la acción, es decir, por modo de emanación, y no por una acción media sobreagregada". Estamos de acuerdo en que no haya que poner más cosas, pero nos cuesta entender como el *intelligere* puede ser acto segundo, esto es, no del orden del *esse* sino del *agere*, y ser a la vez cualidad.

Cuarta proposición. "*Intelligere* y *dicere* difieren como *res et modus*, mientras que el *intelligere* y el verbo difieren como *res et res*"[2]. En cuanto a lo *primero*, dice Santo Tomás: "*Intelligere* implica la sola relación del que entiende a la cosa entendida, en la que no se implica ninguna razón de origen; mientras que *dicere* implica principalmente relación al verbo concebido, pues «decir» no es otra cosa que proferir el verbo"[3]. En cuanto a lo *segundo*, dice Juan: "La conclusión aparece por lo dicho, porque la intelección no es acción, que fuera sola y pura causalidad como la acción del predicamento acción, sino que es cualidad del mismo que obra, como se mostró en la segunda conclusión. Se ve que el mismo verbo es también cualidad, porque es imagen expresa que representa el objeto. Por lo tanto, si la especie impresa es cualidad, porque es representativa al menos virtualmente, no será menos cualidad la especie expresa, porque es más perfectamente representativa y más en acto que la especie impresa"[4].

Al verbo se le podría decir «expresión de la especie», pero – veremos – no cabe llamarlo «especie expresa». Aquí se dice que es también cualidad, como el entender y la especie (impresa). La especie es cualidad, pero no porque sea representativa de la cosa, pues también puede

---

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 349a. Antes sólo mostró que no es acción.

[2] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 349b.

[3] I, q. 34, a. 1 ad 3.

[4] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 350a.

ser representativa una substancia, sino porque es hábito operativo del intelecto. Ponemos en duda, entonces, que el verbo sea cualidad.

Última proposición. "El *intelligere* consiste formalísimamente en la operación que se tiene por modo de acto último del mismo que entiende en orden al objeto, por lo que su formalidad, en cuanto se distingue del *dicere*, consiste más en la actuación que en el origen"[1]. En esto no tenemos crítica. Santo Tomás dice: "El *intelligere* sólo dice relación del que entiende a la cosa entendida, donde no se implica ninguna razón de origen"[2]. Y nuestro Juan explica: "Entender consiste formalmente en aquel [acto] del que se sigue formal e inmediatamente el ser entendido en el objeto, y su captación (*attingentia*) en el sujeto, de manera que se constituya un intelecto que capta el objeto, pues se lo denomina principalmente inteligente cuando se constituye aprehensor del objeto. [...] Por lo cual, la razón principal de la intelección, en cuanto es intelección, no está en el mismo egreso u origen del que obra, sino en la misma actuación, por la que se constituye, en el género de lo inteligible, el intelecto en acto segundo unido (*coniunctum*) al mismo objeto, esto es, tendiendo al objeto intencional e inteligiblemente"[3].

Objeción. A continuación, Juan de Santo Tomás levanta *tres objeciones* contra lo dicho. Las dos primeras sostienen que el entender es acción y no cualidad, objeciones que hacemos nuestras, y la tercera que la dicción es acción distinta del *intelligere*, en lo que no estamos de acuerdo. Referimos sólo la primera.

"La intelección, en cuanto se distingue del verbo – se objeta –, no puede ser cualidad, sino del predicamento acción. Pues expresamente niega el Filósofo que los actos inmanentes sean cualidades, como se ve en la *Ética*: «Tampoco las actividades de las virtudes son cualidades»[4]. Consta también que las operaciones de las virtudes son actos inmanentes; ahora bien, en la *Metafísica* se divide la verdadera y propia acción en inmanente y transeúnte[5]; por lo tanto, ambas deben ser propia ac-

---

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 350a-b.

[2] I, q. 34, a. 1 ad 3.

[3] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 350b.

[4] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, l. X, c. 3 (1173a14): "Tampoco del hecho de que el placer no sea una cualidad hay razón para excluirlo de que sea un bien; en efecto, tampoco las actividades de la virtud son cualidades, ni la felicidad".

[5] Aristóteles, *Metafísica*, l. IX, c. 8 (1050a23), traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos: "Puesto que en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquella), mientras que en algunos casos se produce algo distinto (así, por la acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir), no es menos cierto que el acto es fin en el primer caso, y mas fin que la potencia en el se-

ción, porque ambas son miembros de dicha división"[1]. A estos argumentos de autoridad, se agrega uno de razón: No puede ser cualidad porque el mismo Juan sostiene que toda *passio* procede por una acción, mientras que la intelección dimana sin acción. "Por lo tanto, como no es emanación por modo de propia pasión, será entonces emanación por modo de verdadera acción".

Al texto de la *Ética*, Juan responde que allí Aristóteles niega que los actos inmanentes sean cualidades permanentes, como los hábitos, pues son cualidades pasajeras, como disposiciones. Al texto de la *Metafísica* lo toma a su favor: "Más bien se sigue que la operación inmanente, como la visión y la intelección, no son acciones del predicamento acción, sino del género de la cualidad, por cuanto no se tienen como pura y nuda causalidad tendiendo a un efecto, sino como perfección última del mismo que obra"[2]. Y al argumento de razón "se responde que la cualidad, que es operación y acto segundo, no procede por otra acción, lo que bien ocurre con la cualidad que no es operación", pues si para producir una acción se necesita otra acción tendríamos un proceso al infinito.

Como se ve, al tener que decir *quid est* la acción inmanente en general y la intelección en particular, entramos en un verdadero intríngulis. Porque si decimos – como nosotros – que se reduce al predicamento acción, Juan nos pregunta cómo puede ser algo último que no tiene un cierto efecto que deba ponerse como algo posterior y más último que dicha acción. Pero si se dice – como Juan – que es cualidad, nosotros le preguntamos a cuál de las cuatro especies de cualidad pertenece. Porque no parece que pueda ser hábito o disposición, pues son siempre buenos o malos, y las acciones no necesariamente son buenas. Tampoco potencia, que se ordena a un acto. Pareciera reducirse a una *passio* o *passibilitas qualitas* – como supone la objeción –: así como el calor hace caliente en acto al hierro y lo vuelve virtualmente calefactivo, así el *intelligere* haría inteligente en acto al hombre y virtualmente productivo del verbo. Pero "en la tercera especie de cualidad no están sino las

---

gundo caso. Y es que la acción de construir se da en lo que se está construyendo, y se produce y tiene lugar a una con la casa. Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto de tales potencias se realiza en lo que es producido (por ejemplo, el acto de construir en lo que está siendo construido, y el acto de tejer en lo que está siendo tejido; y del mismo modo en los demás casos: en general, el movimiento se realiza en lo movido). Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma – y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida –)".

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 351b.
[2] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 352a.

pasiones sensibles, o cualidades sensibles"[1], por lo que no puede ponerse el entender. Y más todavía vale esta objeción para la cuarta especie de cualidad, forma y figura, que son determinantes de la cantidad. ¿Se trata de una quinta especie? Santo Tomás da por supuesto que la división en cuatro es completa, y toda cualidad debe reducirse a alguna de las cuatro.

Es verdad que podría defenderse mejor que la acción inmanente sea una *passio*. En la *Ética*, Aristóteles dice que "todo lo que se da en el alma son pasiones, potencias y hábitos"[2]. Como explica Santo Tomás, allí Aristóteles divide todo lo que en el alma es principio de operaciones; por lo tanto, por *pasiones* se entienden propiamente los actos de los apetitos sensibles que, como están acompañados de una inmutación en sus órganos corporales, son causa de diversas operaciones, como lo que se hace al estar airado[3]. Pero Santo Tomás reconoce que en el alma, sólo las potencias vegetativas son activas, mientras que las sensitivas e intelectivas son más bien pasivas. Y el mismo Aristóteles llama a veces *passiones* a los actos del intelecto: "Las palabras habladas son símbolos de las pasiones del alma"[4]. "Comúnmente se suele decir *passiones* – comenta Santo Tomás – a las afecciones del apetito sensible, como la ira, el gozo, etc. [...], pero ahora se habla de las voces significativas por institución humana, de allí que por *pasiones del alma* aquí hay que entender las concepciones del intelecto. [...] Pero como no es costumbre que Aristóteles denomine *pasiones* a las concepciones del intelecto, Andrónico dijo que este libro no es de Aristóteles. Pero en I *de Anima* se encuentra manifiestamente que llama pasiones del alma a todas las operaciones del alma. De allí que la misma concepción del intelecto puede decirse pasión. [...] Porque extendiendo el nombre de pasión a toda recepción, el mismo *intelligere* del intelecto posible es cierta pasión (*quoddam pati*), como se dice en III *de Anima*"[5].

No, los actos de las potencias sensitivas e intelectivas en general, y el *intelligere* en particular, no pueden considerarse cualidades porque entonces dejan de pertenecer al orden del *agere*, esto es, del acto segundo, e ingresarían en el orden del *esse* o acto primero. Son acciones, y si se pueden decir pasiones, es porque son inmanentes, y el sujeto se comporta, respecto de ellas, como agente y paciente. Que sean perma-

[1] III, q. 63, a. 2 ad 2: "In tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passiones, vel sensibiles qualitates".
[2] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, l. II, c. 5 (1105b20).
[3] In II Ethic. lect. 5, n. 292.
[4] Aristóteles, *Peri hermeneias*, l. I, c. 1.
[5] In I Peri hermeneias, lect. 2, n. 15-16.

nentes o pasajeras no les pertenece *per se* ni a las cualidades ni a las acciones, por lo que no hace al caso esta distinción.

Y que el *intelligere* sea algo último no sólo no impide que sea acción, sino que exige que sea acción, pues a la cualidad no le pertenece ser algo último. Porque todo lo que hace al *esse* o acto primero constituye la primera perfección de la cosa, que se ordena por naturaleza a la perfección segunda que consiste en alcanzar el fin por el *agere* o acto segundo: "Hay una doble perfección de la cosa, primera y segunda. La *primera perfección* se da según que la cosa es perfecta en su substancia; perfección que consiste en la *forma totius*, que se constituye por la integridad de las partes. La *perfección segunda* es la del fin. Mas el fin es operación, como el fin de guitarrista es guitarrear, o es algo a lo que se llega por la operación, como el fin del constructor es la casa, que hace construyendo. Ahora bien, la primera perfección es causa de la segunda, porque la forma es principio de la operación"[1]. En este paso, Santo Tomás habla de la perfección del universo, de donde concluye: "Por lo tanto, la última perfección, que es fin de todo el universo, es la beatitud perfecta de los santos, que se dará en la última consumación del siglo, mientras que la primera perfección, que consiste en la integridad del universo, se dio en la primera institución de las cosas, a la que se destinó el séptimo día [de la Creación]". Pero lo que se dice para el universo, vale para el hombre y, en cierto modo, para toda cosa. Por sus cualidades, el hombre termina de perfeccionarse en su ser de hombre, quedando dispuesto a la perfecta operación. Y por la operación se perfecciona con la consecución del fin, que para el hombre, como para toda cosa creada, es algo que está fuera de él, por más que la acción por la que consigue el fin permanezca en él. Por la acción inmanente el hombre alcanza la beatitud, que consiste en la consecución del Bien infinito, al que no hace, sino del que participa. Por eso la operación es siempre lo último.

Toda cualidad, entonces, determina el ser de la cosa, como perfección accidental, y se ordena ulteriormente a la operación[2]. La operación

---

[1] I, q. 73, a. 1: "Duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et haec deputatur septimo diei".

[2] Santo Tomás habla especial y profundamente de la cualidad en I-II, q. 49. En el a. 2: «Si el hábito es determinada especie de cualidad», explica magistralmente la división

también perfecciona la cosa, pero no en lo que es, sino en orden a otra cosa. Es más, se sigue de lo que la cosa es, pues tiene su causa en la perfección del ser. Vimos que hay cualidades que dimanan de la substancia como efecto de causa, como lo hacen las potencias del alma, pero son también actos o formas accidentales que perfeccionan lo que el alma tiene de potencial; el sujeto se comporta como causa eficiente, pero también como causa material [1]. Mientras que las acciones dimanan de la perfección del sujeto, sin perfeccionarlo propiamente en su ser. El acto de entender del sabio no lo hace más sabio, sino que es producto de la sabiduría que posee. Sólo lo perfecciona en su unión intelectual con la cosa que contempla. No hay que desdibujar la línea que separa el orden del ser del orden del obrar. Tanto el entender como el verbo mental pertenecen al orden del obrar, como el querer y el conocer o apetecer sensibles. Y nada de todo esto debe entenderse a la manera de las cualidades, que determinan en el orden del ser.

2º *El acto de entender según Cosme Alamanno*

En la tercera parte de la Física, de la *Summa Philosophiae* de Cosme Alamanno, que considera los asuntos del *De anima* de Aristóteles, el autor dedica las cuestiones 94 a 97 a estudiar sucesivamente: la potencia intelectiva, las especies inteligibles, el acto del intelecto y el término intrínseco de la intelección o verbo mental. Ahora nos interesa, entonces, la cuestión 96 que trata «*De actu intellectus*», en cinco artículos:

---

de la cualidad en sus cuatro especies. Y en el a. 3 se pregunta «Si el hábito implique orden al acto», donde responde con una distinción: "Tener orden al acto le puede competir al hábito tanto según su razón de hábito, como según la razón del sujeto en el que se da el hábito. Según su razón de hábito, a todo hábito le conviene de algún modo tener orden al acto. Porque es de razón del hábito que implique cierta relación en orden a la naturaleza de la cosa [ver la división en el artículo anterior], según que le conviene o no le conviene [por lo que tiene razón de bueno o malo]. Pero la naturaleza de la cosa, que es fin de la generación, también se ordena ulteriormente a otro fin, que es la operación o algo obrado a lo que se llega por la operación. De allí que el hábito no sólo implica orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también consiguientemente a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza, o es algo que conduce al fin". Es fácil ver que lo que aquí se dice del hábito, vale para toda cualidad, en la medida en que es – como la define Santo Tomás en el artículo anterior – «*quendam modum susbtantiae*», cierto modo de la substancia. Dado, entonces, que la substancia se ordena al acto como a su fin, y como "se dice cualidad a aquello que determina la potencia del sujeto [substancial] según el ser accidental" (a. 2), toda cualidad se ordena al menos *consequenter* a la operación.

[1] Cf. «3º Las potencias fluyen del alma», p. 326, donde explicamos cómo el alma es sujeto de los accidentes en cuanto está en potencia, y produce ciertos accidentes propios en cuanto está en acto.

a. 1: «Si toda intelección es productiva de verbo, es decir, si es dicción».

a. 2: «Si la intelección es anterior por naturaleza a la dicción, o posterior».

a. 3: «Si la intelección se distingue realmente del verbo».

a. 4: «Si la intelección es producida por el intelecto y la especie inteligible como por dos agentes parciales, o sólo por el intelecto».

a. 5: «Si la intelección está siempre en acto segundo».

Alamanno parece considerar que el entender es acción sin más: "Es necesario decir que por toda intelección se produce un verbo, y por consiguiente que toda intelección es dicción. Lo que puede ponerse de manifiesto de muchas maneras. *Primero*, por la naturaleza de toda acción, ya sea *ad intra*, ya *ad extra*. Pues según toda acción, tanto *ad intra* como *ad extra*, se tiene alguna procesión. Porque así como por la acción *ad extra* procede algo *ad extra*, así también por la acción *ad intra* procede algo *ad intra*. De allí que, por cuanto uno entiende o ama, procede algo dentro de sí, porque la concepción de la cosa entendida proviene de la virtud intelectiva, y procede de su noticia; y de modo semejante, lo que es producido por el acto de amor, por el que lo amado está en el amante, procede de la voluntad"[1].

Distingue el acto de entender o *intelligere* del ser entendido o *intelligi* propio del verbo: "Donde hay *intelligere*, debe haber *intelligi*; ahora bien, el *intelligi* es el *esse* del mismo verbo; por lo tanto, por todo *intelligere* debe formarse un verbo"[2]. Nos interesa – como diremos – que se señale que el *intelligi* es el *esse* del verbo, pero como dijimos, no hay que distinguir la acción (entender) de la pasión (ser entendido), pues son un mismo acto considerado en cuanto producido o en cuanto recibido.

Pero al distinguir la intelección del verbo, en el a. 3, dice lo siguiente: "[El verbo] difiere de la intelección: *Primero*, porque el verbo es término de la intelección, y algo constituido por la misma, y efecto suyo, pues procede de la noticia de la cosa; ahora bien, la causa, sobre todo la eficiente, como es el caso, realmente se distingue de su efecto. *Segundo*, porque la intelección es realmente distinta de su objeto, como la visión del color y la sensación del sensible; pero el verbo mental es el primer objeto del intelecto, como luego diremos. *Tercero*, porque siempre que

[1] Cosme Alamanno, *Summa Philosophiae*, tomo II, Lethielleux, París 1890, parte tercera, q. 96, a. 1, p. 304a.

[2] Alamanno, ibid. Dice también más adelante: "El *esse* del verbo es el mismo *intelligi*" (q. 97, a. 2, p. 318b).

la acción no se da con movimiento (*non est conjuncta cum motu*), la acción no es otra cosa sino cierta *relatio et habitudo*; ahora bien, la intelección no se da con movimiento; por lo tanto, es sólo relación del agente; pero el verbo mental no es relación, sino que es cierta cualidad y hábito (*habitus*) espiritual; de allí que deba decirse que el verbo mental se distingue realmente de la intelección"[1]. Esta parece ser la última palabra de Alamanno sobre la naturaleza del acto de entender: el *intelligere* es *relatio* y el verbo mental es cualidad de primera especie, es decir, hábito[2].

Es verdad que hay producciones que se dan sin una acción propiamente dicha, por ejemplo como dijimos que la potencia intelectiva procede de la substancia del alma. Y si en esos casos hablaramos de acción, sólo nos estaríamos refiriendo a la relación entre el efecto producido y el agente productor. Pero no podemos dejar sin entidad propia al acto de entender. El principio que allí pone Alamanno – toda *actio* sin movimiento es *relatio* – no parece universalmente cierto. Santo Tomás distingue muchas veces la acción imperfecta de la perfecta[3]:

- La *acción imperfecta* es movimiento propiamente dicho, en el que el *fieri* se distingue del *factum esse*, y que responde a la definición aristotélica de «acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia».
- Mientras que la *acción perfecta* no es propiamente movimiento, identificándose en ella el *fieri* con el *factum esse*. Y de este modo son las acciones inmanentes de las potencias cognoscitivas y apetitivas.

---

[1] Alamanno, q. 96, a. 3, p. 309a.

[2] No parece volver a decirlo explícitamente, pero lo da a entender, por ejemplo, al tratar de verbo mental: "El *intelligere* implica la sola relación (*habitudo*) del inteligente a la cosa entendida [en el verbo], en lo que no se implica ninguna razón de origen; mientras que *dicere* implica principalmente relación (*habitudo*) al verbo concebido, pues *dicere* no es sino proferir el verbo" (q. 97, a. 1, p. 315a).

[3] Santo Tomás distingue una doble acción, una que es acto de lo perfecto y otra acto de lo imperfecto. I, q. 18, a. 1: "Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur *actus imperfecti*, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur *actus perfecti*, prout intelligere et sentire dicitur moveri". I, q. 18, a. 3 ad 1: "*Duplex est actio*, una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu".

Pero la acción perfecta tiene realidad de acción, no es una pura relación entre el agente y el efecto.

Dice también Cosme más adelante: "La intelección es recibida sólo en el intelecto posible, y no en la especie: *tanto* porque es acción vital inmanente en el agente intelectual, y por lo tanto en el principio eliciti-vo vital, como se dijo; *como* porque el intelecto posible es potencia pasiva, puesto que recibe en sí tanto la especie inteligible, como la misma intelección y el verbo mental por ella producido"[1]. Veremos que hay que decir más bien que la intelección se recibe en el intelecto por medio de la especie. Si una potencia recibe diversas actualizaciones, estas tienen que darse según diversas potencialidades; el intelecto está por sí mismo en potencia a las especies, pero las especies a su vez están en potencia a ser entendidas o no, y la intelección las tiene de alguna manera de sujeto. Pero vayamos ya de una vez a considerar la doctrina del mismo Santo Tomás.

3º Doctrina tomista definitiva en el tratado de Dios de la Suma Teológica

En las obras de madurez, Santo Tomás va a definir la naturaleza del *intelligere* por medio de una analogía de proporcionalidad: *el acto de entender es a la especie como el acto de ser es a la esencia.*

$$\frac{intelligere}{species} \propto \frac{esse}{essentia}$$

En la *Suma*, esta doctrina se perfila al considerar el entender divino y se explicita al explicar el entender angélico. Al tratar de la ciencia de Dios, Santo Tomás comienza – como vimos – poniendo el fundamento metafísico de la intelección: "La inmaterialidad de una cosa es la razón por la que es cognoscitiva"[2]. Luego clasifica la intelección como operación inmanente:

"En las operaciones que transitan en un efecto exterior, el objeto de la operación, que se significa como término, es algo exterior al que obra; mientras que en las operaciones que permanecen en el que obra, el objeto que se significa como término de la operación se da en el mismo que obra; y según que está en él, así está la operación en acto[3]. De allí

---

[1] Alamanno, q. 96, a. 4 ad 1, p. 311a.

[2] I, q. 14, a. 1.

[3] En el ad 2 se dice: "Moverse y padecer se dicen equívocamente según que el *intelligere* se dice ser cierto moverse y padecer. Pues el *intelligere* no es movimiento que

que se diga en el *De anima*[1] que el sensible en acto es el sentido en acto, y el inteligible en acto es el intelecto en acto. Pues si sentimos o entendemos algo en acto, es porque nuestro intelecto o sentido está informado en acto por la especie sensible o inteligible. De donde se sigue que el sentido o el intelecto se distinguen de lo sensible o lo inteligible sólo en cuanto ambos están en potencia"[2].

En la operación transeúnte de calentamiento, el calor que es objeto o término de la operación no se da en el mismo fuego sino en el agua. Pero en la operación inmanente de conocimiento, aunque el árbol sea exterior al intelecto, no se da el conocimiento hasta que el árbol no está de alguna manera en el mismo intelecto. El árbol se hace objeto o término de la operación cognoscitiva – dice Santo Tomás – en cuanto informa al intelecto en acto por la especie inteligible. Aunque aquí no se dice explícitamente, la especie informa al intelecto *en acto* cuando está expresada en el verbo mental, pues puede estar habitualmente sin conocimiento actual. Y en la expresión o actualización de la especie interviene, evidentemente, el *intelligere*. Ya se va perfilando la doctrina que entiende al *intelligere* como acto de la especie.

Santo Tomás incorpora la doctrina aristotélica: el inteligible en acto *se identifica* con el intelecto en acto, mientras que el inteligible en potencia *se distingue* del intelecto en potencia. El conocimiento se va a dar en la medida en que el intelecto se haga árbol; ahora bien, el intelecto está en potencia cuando carece de la especie de árbol[3]; y el árbol en su ser real es inteligible en potencia, pues está singularizado al existir en la materia; y en cuanto están en potencia se distinguen. El intelecto en acto de conocer no se da sólo en cuanto tiene la especie (primera reducción al acto), sino en cuanto forma el verbo mental (segunda re-

---

sea acto de lo imperfecto, que es de uno en otro [transeúnte], sino acto de lo perfecto, que existe en el mismo agente [inmanente]".

[1] Aristóteles, *Acerca del alma*, l. III, c. 2 (426a16); c. 4 (430a3).

[2] I, q. 14, a. 2: "Licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro *De anima*, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia".

[3] Se dice también en el ad 2: "Que el intelecto sea perfeccionado por el inteligible o que se asimile a él, le conviene al intelecto que a veces está en potencia; pues en cuanto está en potencia difiere del inteligible, y se asimila a él por la especie inteligible, que es el símil de la cosa entendida, y es perfeccionado por ella, como la potencia por el acto".

Pero la acción perfecta tiene realidad de acción, no es una pura relación entre el agente y el efecto.

Dice también Cosme más adelante: "La intelección es recibida sólo en el intelecto posible, y no en la especie: *tanto* porque es acción vital inmanente en el agente intelectual, y por lo tanto en el principio elicitivo vital, como se dijo; *como* porque el intelecto posible es potencia pasiva, puesto que recibe en sí tanto la especie inteligible, como la misma intelección y el verbo mental por ella producido"[1]. Veremos que hay que decir más bien que la intelección se recibe en el intelecto por medio de la especie. Si una potencia recibe diversas actualizaciones, estas tienen que darse según diversas potencialidades; el intelecto está por sí mismo en potencia a las especies, pero las especies a su vez están en potencia a ser entendidas o no, y la intelección las tiene de alguna manera de sujeto. Pero vayamos ya de una vez a considerar la doctrina del mismo Santo Tomás.

3º Doctrina tomista definitiva en el tratado de Dios de la Suma Teológica

En las obras de madurez, Santo Tomás va a definir la naturaleza del *intelligere* por medio de una analogía de proporcionalidad: *el acto de entender es a la especie como el acto de ser es a la esencia.*

$$\frac{\textit{intelligere}}{\textit{species}} \propto \frac{\textit{esse}}{\textit{essentia}}$$

En la *Suma*, esta doctrina se perfila al considerar el entender divino y se explicita al explicar el entender angélico. Al tratar de la ciencia de Dios, Santo Tomás comienza – como vimos – poniendo el fundamento metafísico de la intelección: "La inmaterialidad de una cosa es la razón por la que es cognoscitiva"[2]. Luego clasifica la intelección como operación inmanente:

"En las operaciones que transitan en un efecto exterior, el objeto de la operación, que se significa como término, es algo exterior al que obra; mientras que en las operaciones que permanecen en el que obra, el objeto que se significa como término de la operación se da en el mismo que obra; y según que está en él, así está la operación en acto[3]. De allí

[1] Alamanno, q. 96, a. 4 ad 1, p. 311a.
[2] I, q. 14, a. 1.
[3] En el ad 2 se dice: "Moverse y padecer se dicen equívocamente según que el *intelligere* se dice ser cierto moverse y padecer. Pues el *intelligere* no es movimiento que

que se diga en el *De anima*[1] que el sensible en acto es el sentido en acto, y el inteligible en acto es el intelecto en acto. Pues si sentimos o entendemos algo en acto, es porque nuestro intelecto o sentido está informado en acto por la especie sensible o inteligible. De donde se sigue que el sentido o el intelecto se distinguen de lo sensible o lo inteligible sólo en cuanto ambos están en potencia"[2].

En la operación transeúnte de calentamiento, el calor que es objeto o término de la operación no se da en el mismo fuego sino en el agua. Pero en la operación inmanente de conocimiento, aunque el árbol sea exterior al intelecto, no se da el conocimiento hasta que el árbol no está de alguna manera en el mismo intelecto. El árbol se hace objeto o término de la operación cognoscitiva – dice Santo Tomás – en cuanto informa al intelecto en acto por la especie inteligible. Aunque aquí no se dice explícitamente, la especie informa al intelecto *en acto* cuando está expresada en el verbo mental, pues puede estar habitualmente sin conocimiento actual. Y en la expresión o actualización de la especie interviene, evidentemente, el *intelligere*. Ya se va perfilando la doctrina que entiende al *intelligere* como acto de la especie.

Santo Tomás incorpora la doctrina aristotélica: el inteligible en acto *se identifica* con el intelecto en acto, mientras que el inteligible en potencia *se distingue* del intelecto en potencia. El conocimiento se va a dar en la medida en que el intelecto se haga árbol; ahora bien, el intelecto está en potencia cuando carece de la especie de árbol[3]; y el árbol en su ser real es inteligible en potencia, pues está singularizado al existir en la materia; y en cuanto están en potencia se distinguen. El intelecto en acto de conocer no se da sólo en cuanto tiene la especie (primera reducción al acto), sino en cuanto forma el verbo mental (segunda re-

---

sea acto de lo imperfecto, que es de uno en otro [transeúnte], sino acto de lo perfecto, que existe en el mismo agente [inmanente]".

[1] Aristóteles, *Acerca del alma*, l. III, c. 2 (426a16); c. 4 (430a3).

[2] I, q. 14, a. 2: "Licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro *De anima*, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia".

[3] Se dice también en el ad 2: "Que el intelecto sea perfeccionado por el inteligible o que se asimile a él, le conviene al intelecto que a veces está en potencia; pues en cuanto está en potencia difiere del inteligible, y se asimila a él por la especie inteligible, que es el símil de la cosa entendida, y es perfeccionado por ella, como la potencia por el acto".

ducción); y el árbol pasa a ser inteligible en acto no sólo cuando su especie ha sido abstraída por el intelecto agente e impresa en el intelecto posible, sino cuando es actualizada o expresada por el acto de entender. Por lo tanto, aquello que es el verbo mental, es a la vez el intelecto en acto y lo inteligible en acto. Tengámoslo presente.

El conocimiento, por lo tanto, reproduce a su manera el orden real en el orden intelectual, porque todo lo que existe en la realidad de las cosas pasa a existir también en el intelecto que la conoce. Ahora bien, para que esto se dé, tiene que darse una cierta analogía entre los principios de uno y otro orden. Santo Tomás comienza explicitando el más básico y primero de estos principios análogos: "El *esse* natural no pertenece a la materia prima, que es en potencia, sino según que es reducida en acto por la forma. Ahora bien, nuestro intelecto posible se tiene en el orden de los inteligibles como la materia prima en el orden de las cosas naturales, por cuanto está en potencia a los inteligibles como la materia prima a los naturales"[1]. La especie, entonces, es al intelecto como la forma substancial a la materia prima:

$$\frac{species}{intellectus} \propto \frac{forma}{materia}$$

Como en toda analogía, en algo se asemejan y en mucho difieren. La proporción se da fundamentalmente en que la especie y la forma se tienen como *acto* respecto al intelecto y a la materia, que se tienen como *potencia*. Pero va más allá. Como conocemos por los sentidos, nosotros sólo tenemos especies de las cosas naturales, esto es, de aquellas cuyas formas se dan en materia; por lo tanto, las especies humanas tienen la misma extensión que las formas materiales. Y nuestro intelecto comienza estando en pura potencia a las especies (*tabula rasa*) por cuanto es potencia de un alma unida a la materia: aunque la potencia intelectual no esté unida a órgano corporal, sin embargo su indeterminación respecto de las especies proviene de la indeterminación de la materia prima a la que se halla unida el alma humana. El intelecto angélico no es comparable a la materia prima porque sus especies le son necesarias, no está indeterminado por naturaleza respecto de ellas – como la materia respecto de las formas –, al contrario del intelecto humano.

---

[1] I, q. 14, a. 2 ad 3: "Esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia". Cf. II Contra Gentes c. 98: "Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem".

Una diferencia que, en primera instancia, parece oscurecer la analogía es que el intelecto puede estar informado por muchas especies a la vez, mientras que la materia prima sólo puede recibir a la vez una única forma substancial. Pero la analogía vuelve a afirmarse si tenemos en cuenta que el intelecto sólo puede conocer por medio de una única especie a la vez: "Nuestro intelecto posible no puede tener la operación inteligible sino en cuanto está perfeccionado por la especie inteligible de algo"[1].

El intelecto es como materia y la especie como forma de la cosa entendida, y un poco más adelante Santo Tomás sostiene que el *intelligere* se tiene a la especie como el *esse* a la forma: "Si el *intelligere* es distinto que la substancia – Santo Tomás habla de Dios, pero nosotros extraemos la doctrina que se aplica a nosotros – se sigue que el acto y la perfección de la substancia está en otra cosa, a lo que se tendría la substancia como la potencia al acto, pues el *intelligere* es la perfección y el acto del que entiende. [Porque] el *intelligere* no es acción que procede (*progrediens*) a algo extrínseco, sino que permanece en el operante como su acto y perfección, de modo análogo (*prout*) a como el *esse* es perfección del existente, pues *así como el esse sigue a la forma, así el intelligere sigue a la especie inteligible*"[2].

El texto por sí solo, aislado del contexto, no es demasiado preciso, porque – pensando como Juan de Santo Tomás – podríamos entender que el *intelligere* sea a modo de cualidad de la substancia, por lo que sería "acto y perfección de la substancia", y respecto de él "se tendría la substancia como la potencia al acto". Pero al terminar, Santo Tomás propone la analogía que completa la anterior entre intelecto/especie y materia/forma: el *intelligere* es a la especie como el *esse* a la forma[3].

---

[1] I, q. 14, a. 2 ad 3.

[2] I, q. 14, a. 4: "Si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII *Metaphys.*, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile), nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem".

[3] Esa analogía ya había sido sugerida antes. En I, q. 12, a. 2, la 3ª objeción dice: "El intelecto en acto es el inteligible en acto. Pero esto no se da sino en cuanto el intelecto es informado por la semejanza de la cosa entendida. Por lo tanto, si Dios es visto en acto por el intelecto creado, es necesario que sea visto por alguna semejanza". A lo que se responde: "La esencia divina es *ipsum esse*. De allí que, así como las demás formas inteligibles que no son su *esse*, se unen al intelecto según algún *esse* por el que informan al mismo intelecto y lo ponen en acto, así la divina esencia se une al intelecto creado como lo entendi-

Porque así como la materia es sujeto del *esse* por medio de la forma, así el intelecto es sujeto del *intelligere* por medio de la especie. Y así como la forma determina (como acto) la materia y determina (como potencia) el *esse*, así la especie determina (como acto) la potencia intelectiva y determina (como potencia) el *intelligere*. La analogía completa de estos tres tipos de principios queda, entonces, así:

$$\frac{intelligere}{especies/intellectus} \propto \frac{esse}{forma/materia}$$

Como se ha visto, nuestra «inmersión en el tomismo profundo» ha ido de la mano de la distinción tomista originalísima entre esencia y acto de ser, por la que Santo Tomás superó el aristotelismo sin negarlo, lo reconcilió con lo mejor del platonismo y fijó para siempre el rumbo de la inteligencia en la consideración metafísica de las cosas y de Dios. La relación *esencia/esse* se explica por las nociones aristotélicas de *potencia/acto*, pero aplicada de manera sólo análoga, esto es, esencialmente distinta de la manera como Aristóteles la aplica al par *materia/forma*. Vimos también que, en la explicación de esta relación fundamental, Santo Tomás tuvo un progreso o maduración respecto de sus escritos de juventud. Pues bien, lo que hace falta señalar para comprender la naturaleza del *intelligere* según la doctrina de Santo Tomás, es que en los escritos de su última madurez, el Doctor Angélico se atrevió a extender la original relación *essentia/esse*, que se da en el orden del ser, a la relación *species/intelligere*, que se da en el orden del entender. Así es, Santo Tomás explica el *acto de entender* respecto de las especies inteligibles de modo estrictamente análogo a como explica el *acto de ser* respecto de las esencias. Y así como la originalísima comprensión tomista del acto de ser ilustra con intensísima luz todo el *orden primero del ser*, penetrando cuanto nos es posible hasta en el mismo misterio de Dios, así la análoga explicación del acto de entender esclarece con luz novísima todo el *orden segundo del entender*, penetrando de modo nuevo, nunca alcanzado por ningún teólogo, en el misterio mismo del Verbo divino.

---

do en acto, poniendo por sí misma al intelecto en acto". La semejanza que pone al intelecto en acto de entender no es la sola especie o forma de la cosa, sino la especie puesta en acto de entender por el *intelligere*. Por eso "las formas inteligibles que no son su *esse*", ya sea las formas angélicas o las especies abstraídas de las cosas naturales, "se unen al intelecto según algún *esse* por el que informan al intelecto", siendo este *esse* el *intelligere* que le confiere el mismo intelecto, que es el *esse* en el orden inteligible. El texto es muy poco explícito: Santo Tomás recurre a una doctrina altísima sin haberla explicado, pero lo hará más adelante.

Aquí, en el tratado *De Deo Uno*, donde vemos expresada por primera vez la aurea proporción: «*sicut esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem*», ésta no es explicada en el orden psicológico del entender creado, sino directamente aplicada al entender divino; pero la manera como es aplicada declara, sin dejar lugar a dudas, que Santo Tomás entiende esta analogía en su sentido más propio y estricto. En nuestra exposición hemos elegido un método más propio de la Metafísica (que asciende de lo creado a lo divino) que de la Teología cristiana (que desciende de lo divino a lo creado), de allí que prefiramos explicar primero la proporción en el entender creado para pasar luego a la consideración del orden divino; pero antes de terminar este punto, señalemos suscintamente cómo la aplica Santo Tomás, con la única intención de mostrar que verdadera y propiamente está entendiendo el *intelligere* a la manera del *esse* tomista, cosa que los comentadores de Santo Tomás no han podido o querido ver.

Continuando el texto citado, Santo Tomás aplica la proporción a lo divino: "Así como el *esse* sigue a la forma, así el *intelligere* sigue a la especie inteligible. Ahora bien, en Dios no hay forma que sea distinta de su *esse*, como se mostró más arriba. Por lo tanto, como su misma esencia es también la especie inteligible, como se dijo, se sigue necesariamente que su mismo *intelligere* sea su esencia y su *esse*. Y así se ve de todo lo propuesto que en Dios el intelecto, lo que se entiende, la especie inteligible y el mismo entender son absolutamente algo uno e idéntico"[1].

La proporción *esse/esencia* $\propto$ *intelligere/especie*, que en lo creado implica principios realmente distintos, en Dios se resuelve en la más absoluta identidad. Porque no es difícil ver que Dios se conoce por su misma esencia, ya que ésta es inteligible purísimo, que cumple por sí misma las veces de especie, como también ocurre con los ángeles en el conocimiento que tienen de sí mismos, como veremos. Pero así como la esencia divina es acto puro, por lo que ni necesita ni puede ser actualizada por un acto de ser, sino que es el ser por esencia, por lo mismo, en cuanto cumple las funciones de especie, la esencia divina no necesita ni puede ser actualizada por un acto de entender, sino que es el mismo entender por esencia. De lo que se concluye, que el *esse* divino se identifica absolutamente con el *intelligere* divino, siendo entonces el entender

[1] I, q. 14, a. 4: "Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem".

divino acto de la más plena y absoluta inmanencia[1]. Así en Dios no se distingue como cosa y cosa el orden del ser del orden del entender.

En lo creado		En lo divino		
Esse (acto) / Esencia (potencia)	∝	*Intelligere* (acto) / Especie (potencia)	*Esse* = Esencia	= (acto puro) = *Intelligere* = Especie

Planteado esto, Santo Tomás va a recurrir muchas veces a la identificación en Dios del ser con el entender. Como el entender divino se identifica con el ser, se sigue entonces que:

a) Dios es un entender subsistente: "Cuando se entiende aquel *intelligere* que no es subsistente, no se entiende algo grande, como cuando entendemos el *intelligere* nuestro. Pero no pasa lo mismo con el *intelligere* divino, que es subsistente"[2]. "El *intelligere* divino es subsistente en sí mismo"[3].

b) Todo lo que es en Dios, está entendido: "Es manifiesto que [Dios] se entiende perfectamente a sí mismo, de otro modo, su *esse* no sería perfecto, pues su *esse* es su *intelligere*... Es necesario [entonces] que conozca perfectamente su virtud... Por lo tanto, como la virtud divina se extiende a las demás cosas, por cuanto es la primera causa efectiva de todos los entes, es necesario que Dios conozca las cosas distintas de Él. Y esto se hace aun más evidente si se agrega que el mismo *esse* de la causa agente primera, esto es, Dios, es su *intelligere*. Porque, entonces, todos los efectos que preexisten en Dios como en su causa primera, necesariamente están en su mismo *intelligere*, por cuanto todo está en Él según modo inteligible, pues todo lo que está en otro, está en él según el modo de aquello en lo que está"[4].

c) Dios causa por su inteligencia: "Es manifiesto que Dios causa las cosas por su intelecto, pues su *esse* es su *intelligere*"[5].

d) Tiene un entender inmutable y eterno: "Como el *intelligere* de Dios es su *esse*, es mensurado por la eternidad"[6]. "Su conoci-

---

[1] I, q. 14, a. 4 ad 1: "Intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso".
[2] I, q. 14, a. 4 ad 2.
[3] I, q. 14, a. 4 ad 3.
[4] I, q. 14, a. 5.
[5] I, q. 14, a. 8.
[6] I, q. 14, a. 9.

miento es mensurado por la eternidad, como también su *esse*"[1]. "Como la ciencia de Dios es su substancia, así como su substancia es absolutamente inmutable, así se sigue que su ciencia es absolutamente invariable"[2].

e) Dios es la verdad: "[La verdad] se encuentra máxime en Dios, pues su *esse* no sólo es conforme con su intelecto, sino que es también *ipsum suum intelligere*"[3]. Ésta es la consecuencia suprema de aquel principio, que a la luz de la proporción tomista, alcanza el máximo esclarecimiento intelectual.

f) Dios es la vida: "Como algo se dice que vive según que obra por sí mismo, [...] por lo tanto, aquél cuya naturaleza sea su mismo *intelligere*, y a quien lo que tiene por naturaleza no le sea determinado por otro, es el que obtiene el sumo grado de la vida. Y así es Dios"[4].

Es claro que, en todo esto, Santo Tomás identifica el entender con el ser no tomando «*esse*» en un sentido amplio, que pudiera traducirse como ente o substancia, sino en sentido tomista estricto: como acto de ser especificado por la esencia, que en Dios no se distingue realmente de la esencia pero en lo creado sí. El acto de entender especificado por la especie se identifica en Dios con el acto de ser especificado por la esencia. Por ejemplo, después de identificar *esse* e *intelligere* en Dios, Santo Tomás aclara que el *intelligere* es especificado por la forma o especie de la cosa entendida, que en Dios es su propia esencia, reafirmando el otro extremo de la proporción, esto es, que en Dios la especie se identifica con la esencia: "En tanto el mismo *intelligere* es especificado por su objeto, en cuanto la forma inteligible [del objeto] es principio de la operación intelectual, pues toda operación es especificada por la forma que es principio de la operación, como la calefacción por el calor. De allí que la operación intelectual es especificada por aquella forma inteligible que pone al intelecto en acto. Y ésta es la especie de lo entendido principal, que en Dios no es sino su esencia, en la se comprenden todas las especies de las cosas"[5]. Si en el orden del conocer el *intelligere* es a la especie como el *esse* a la esencia en el orden del ser, y en Dios la especie es la esencia y la esencia se identifica con el *esse*, se sigue que en Dios el *intelligere* divino se identifica tanto con la especie como con el *esse* divino.

---

[1] I, q. 14, a. 13.
[2] I, q. 14, a. 15.
[3] I, q. 16, a. 5.
[4] I, q. 18, a. 3.
[5] I, q. 14, a. 5 ad 3.

Es más, una vez planteada la proporción analógica entre el *intelligere* y el *esse*, Santo Tomás va a comenzar a hablar del *intelligere* como de un *esse* mental, que se contrapone al *esse* real: una cosa tiene *esse* real en su propia naturaleza y *esse* inteligible o mental en cuanto entendida en el intelecto. Véase, por ejemplo, lo que dice en la misma cuestión de la ciencia divina: "El cognoscente no siempre conoce lo conocido según aquel *esse* que tiene en el cognoscente. [...] Y si algún cognoscente conociera lo conocido según el *esse* que tiene en el cognoscente, también lo conoce según el *esse* que tiene fuera del cognoscente, como el intelecto conoce la piedra según el *esse intelligibile* que tiene en el intelecto, en cuanto conoce que entiende (*cognoscit se intelligere*), mas también conoce el *esse* de la piedra en propia naturaleza"[1]. Y más adelante: "Lo ejemplado debe conformarse con el ejemplar según la razón de la forma, más no según el modo de ser; pues a veces la forma tiene distinto modo de ser en el ejemplar que en el ejemplado, como la forma de la casa en la mente del artífice tiene *esse immateriale et intelligibile*, mientras que en la casa que está fuera del alma tiene *esse materiale et sensibile*"[2]. Este es el lenguaje del último pensamiento de Santo Tomás: así como la esencia real debe ser actualizada por un *esse* real para que exista en el orden del ser, así también la esencia inteligible o especie debe recibir un *esse* inteligible para que exista en el orden del conocer, y dicho *esse* inteligible no es otra cosa que el *intelligere* o acto de entender.

4º La naturaleza del intelligere en el tratado de los Ángeles

Como ha quedado, creemos, más que claro, la doctrina tomista de la distinción entre esencia y acto de ser está especialmente ligada a la doctrina de los ángeles, pues no había otro modo de explicar su naturaleza puramente espiritual sin dicha distinción. En ella radica la grandeza del tratado tomista de los ángeles, uno de los motivos para llamarlo Doctor Angélico. Pues bien, dado que lo propio de los ángeles es ser criaturas intelectuales, podemos esperar que aquí se nos entregue la mejor exposición de la doctrina que buscamos.

---

[1] I, q. 14, a. 6 ad 1.

[2] I, q. 18, a. 4 ad 2. Es verdad que aquí podría tomarse *esse* en un sentido amplio, como se habla comúnmente del modo de ser de una cosa, y así toman estos pasajes los comentadores de Santo Tomás. Pero si se ha seguido la exposición tomista, hay que entenderlo de manera más precisa (y más profunda y más rica) como *actus essendi*, contrapuesto a la forma. Justamente Santo Tomás está señalando que entre ejemplar y ejemplado hay semejanza de forma o esencia pero distinción de *esse*.

Santo Tomás va a considerar primero la substancia de los ángeles, y luego su intelecto. Respecto de su substancia, comienza señalando que, puesto que Dios al crear procuró manifestar su semejanza, convenía sobre todo que hubiera criaturas intelectuales, que necesariamente serían incorpóreas[1]. Ser incorpóreas significa no estar bajo la cantidad, "de lo que se sigue que toda substancia intelectual es *omnino immaterialis*"[2]. Pero – y aquí viene la genialidad tomista – que el ángel sea absolutamente inmaterial no implica que no sea compuesto, como es propio de toda criatura: "Aunque en el ángel no hay composición de forma y materia, hay en él acto y potencia. [...] Quitada la materia, y suponiendo que la misma forma subsista no en materia, queda todavía la comparación de la forma al mismo *esse*, como potencia al acto"[3].

Después de determinar lo que hace a la substancia de los ángeles, Santo Tomás pasa a considerar "lo que pertenece a la virtud cognoscitiva del ángel". Aquí nos podría sorprender el proceso que sigue Santo Tomás. Al estudiar el hombre, primero considera el alma (q. 75), luego las potencias en general (q. 77), después las potencias en particular, empezando por el intelecto (q. 79), y finalmente los actos en relación a sus objetos (q. 84). Pero en el ángel, en lugar de pasar de la substancia a la consideración de la potencia, y sólo finalmente al acto, Santo Tomás comienza considerando el mismo *intelligere* angélico: si se distingue de su substancia (a. 1), y si se distingue de su *esse* (a. 2). Recién entonces pasa a la consideración de la potencia: «Si la potencia intelectiva del ángel es su esencia» (a. 3). Mas si tenemos en cuenta que, al tratar del intelecto divino, Santo Tomás se apoyó principalmente en la proporción *esencia/esse* ∝ *especie/intelligere*, señalando que en Dios el *intelligere* se identifica con su esencia y con su *esse*, se comprende que al tratar del ángel, que es una inteligencia subsistente, comience señalando que no es un acto puro de entender como Dios.

El *intelligere* del ángel se distingue de su substancia. La substancia del ángel parece ser su mismo *intelligere*, siendo entonces el ángel un entender subsistente. Porque el ángel es más sublime y simple que el intelecto agente de nuestra alma, del que dice Aristóteles que es su acción; por lo que con mayor razón la substancia del ángel debe ser su acción, que es su *intelligere* (1ª obj.). Además, dice Aristóteles que «la acción del intelecto es vida»; ahora bien, como también dice el Filó-

[1] I, q. 50, a. 1: "Para la perfección del universo se requiere que haya algunas criaturas intelectuales, [y por lo tanto] que haya alguna criatura incorpórea".
[2] I, q. 50, a. 2.
[3] I, q. 50, a. 2 ad 3.

sofo que «vivir es el ser de los vivientes», se ve que la vida es su esencia o modo de ser; por lo tanto, la acción del intelecto del ángel es su misma esencia (2ª obj.). Y ya sin recurrir a comparaciones, sino considerando el asunto en sí mismo, tengamos en cuenta que si los extremos son algo uno, con mayor razón el medio no se distingue de ellos, porque el extremo dista más del otro extremo que el medio; ahora bien, en el ángel se identifica el intelecto con lo entendido (*idem est intellectus cum intellectum*), al menos en cuanto entiende su propia esencia; por lo tanto, como el *intelligere* es algo medio entre el intelecto y la cosa entendida [esto es, la propia esencia del ángel], tiene que ser algo uno e idéntico con la substancia del ángel que se entiende[1].

La respuesta ya la conocemos y no está ahí nuestro interés; lo que nos importa es comprobar que Santo Tomás está entendiendo el *acto de entender* a la manera como él, y sólo él, entendió el *acto de ser*, porque los comentadores de Santo Tomás no han querido verlo así, a pesar de la claridad de los textos.

Esta doctrina salta a la vista desde el mismo *sed contra* de nuestro artículo: "Más difiere la acción de la cosa respecto de su substancia, que su mismo *esse*. Ahora bien, en nada de lo creado su *esse* es su substancia, pues esto sólo es propio de Dios, como se ve de lo anterior. Por lo tanto, ni en el ángel ni en ninguna otra criatura, su acción es su substancia"[2]. En Dios se da *unite et simpliciter* lo que en la criatura se da *divise et multipliciter*[3]; ahora bien, si en el ángel se da *divise* la misma relación del *esse* a la esencia, distinción más íntima y primera, con mayor razón se dará *divise* la relación de la acción al ser, que es distinción entre acto primero y segundo. Y aquí ningún tomista puede dudar que al hablar Santo Tomás del *ipsum esse* de la substancia, no se esté refiriendo al *actus essendi* en la más pura y propia concepción suya, pues agrega: "en nada de lo creado su *esse* es su substancia".

Pero vayamos al *corpus*: "Es imposible que la acción del ángel, o de cualquier otra criatura, sea su substancia". Santo Tomás va a dar dos argumentos, el primero más metafísico y general, el segundo más pro-

---

[1] I, q. 54, a. 1 obj. 3. Como se dijo, «el intelecto en acto es lo entendido en acto» (I, q. 14, a. 2). Ahora bien, la esencia del ángel, como es forma pura sin materia, es inteligible en acto, por lo que el ángel puede conocerse a sí mismo por su propia esencia. De allí que el entender del ángel, por el cual está el intelecto en acto, parece identificarse con la esencia misma del ángel, como ocurre con Dios, que también se conoce por su esencia.

[2] I, q. 54, a. 1 sed contra: "Plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia, hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque Angeli, neque alterius creaturae, sua actio est eius substantia".

[3] I, q. 13, a. 4.

pio de la naturaleza angélica; ambos nos interesan, pero sobre todo el primero: "Pues la acción es propiamente la actualidad de la virtud, como el *esse* es la actualidad de la substancia o esencia, *actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae*. Pero es imposible que algo que no es acto puro, sino que tiene mezclado algo de potencia, sea su actualidad, porque la actualidad repugna a la potencialidad. Ahora bien, sólo Dios es acto puro. Por lo tanto, sólo en Dios su substancia es su *esse* y su *agere*"[1]. Más allá de la suprema altura del argumento, lo que nos interesa es la proporción: «*actio est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas essentiae*». Es verdad que esta proporción no es exactamente la misma que se había planteado en lo divino, por más que aparezcan tres de sus términos: el *intelligere* por una parte, el *esse* y la esencia por la otra. Aquí el planteo es más general, pero nos resulta todavía más provechoso. Veámoslo.

Aquí la analogía se plantea entre el orden del *esse* y el orden del *agere*. En el orden de ser, sabemos que el *esse* es la última actualidad de todo lo que se da en la substancia: "El *ipsum esse* es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto; porque nada tiene actualidad, sino en cuanto es, de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, *ipsum esse est actualitas omnium rerum*, y también de las mismas formas; por lo que no se compara a lo demás como recipiente a recibido, sino más bien como recibido a recipiente"[2]. Sólo en Dios, acto puro, el *esse* se identifica con la esencia; en lo creado el *esse* es participado por las esencias y se compara con ellas como acto *receptus* a potencia *recipiens*. Pues bien, así como en el orden del ser tenemos principios potenciales y actuales, y el *esse* es la *actualitas* última, en el orden de la acción también hay potencias activas y pasivas, que podemos llamar *virtutes* en general, y la misma *actio* es la última *actualitas* de ese orden. Por lo tanto, la proporción que aquí se plantea equivale a decir: así como el *esse* es el acto último de todas las potencias del ser, tanto de la materia como de las formas; así también la acción es el acto úl-

---

[1] I, q. 54, a. 1: "Impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. *Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae*. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere".

[2] I, q. 4, a. 1 ad 3: "Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde *ipsum esse est actualitas omnium rerum*, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis *sicut receptum ad recipiens*". I, q. 3, a. 4: "Esse est actualitas omnis formae vel naturae". I, q. 5, a. 1: "Esse est actualitas omnis rei".

timo de todas las potencias del obrar, tanto de las potencias (segunda especie de la cualidad) como de los hábitos (primera).

De esta proporción se sigue una doble conclusión, ya se mire a Dios, ya a lo creado:

- *En lo divino*, así como el *esse* se identifica con la esencia, así la acción se identifica con la potencia, por lo que en Dios será lo mismo el intelecto que la intelección y la voluntad que el amor. Y en Dios se identifica también el orden del ser con el orden del obrar, por lo que el *esse* divino se identifica con la intelección y con el amor.
- *En lo creado*, en cambio, así como se distingue el *esse* de la esencia como acto de potencia, así también y con mayor razón, se distingue la acción de las potencias que la ponen, y las potencias se distinguen de la substancia de la que dimanan.

Pero la comparación en lo creado no queda ahí, sino que Santo Tomás no deja de señalar que la acción, como actualidad del orden del obrar, se comporta de modo análogo al *esse*, que es la actualidad del orden del ser. Esto se da sobre todo en la acción inmanente, que se compara a las potencias y hábitos *sicut receptum ad recipiens*. Lo que aparece también en el segundo argumento:

"Ademas, si el *intelligere* del ángel fuera su substancia, el *intelligere* del ángel debería ser subsistente. Ahora bien, el *intelligere* subsistente no puede ser sino uno, como pasa con cualquier abstracto subsistente. Por lo tanto, la substancia de un ángel no se distinguiría ni de la substancia de Dios, que es el *ipsum intelligere subsistens*, ni de la substancia de otro ángel. Pues también, si el mismo ángel fuese su *intelligere*, no podrían haber grados de entender más perfectos o menos perfectos, pues esto ocurre por la diversa participación del mismo entender"[1].

Así como Dios es el *ipsum esse subsistens*, es también el *ipsum intelligere subsistens*. Una perfección pura, como la blancura subsistente, no es sino una, pues para multiplicarse debe darse en grados, siendo recibida en potencias que la participen. Estos principios metafísicos que aplicamos al *esse*, aquí Santo Tomás los aplica también al *intelligere*,

[1] I, q. 54, a. 1: "Praeterea, si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius Angeli. Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere".

que es – dijimos – la epifanía o manifestación del *esse*. Aquí nos está preparando Santo Tomás para que entendamos que, así como el *esse* es subsistente en Dios, o es participado por las esencias, así también el *intelligere*, o es subsistente en Dios, e idéntico al *esse*, o es participado por las esencias o especies (veremos mejor este punto: el ángel se conoce a sí mismo por su esencia y a las demás cosas por especies), y procede de la substancia (el *agere* procede del *esse*). Comprobamos, entonces, cuánto se refuerza la estricta analogía entre el *intelligere* y el *esse*.

Las respuestas a las objeciones son también muy interesantes. Aristóteles dice que «el intelecto agente es su acción», pero se trata de predicación por concomitancia: «el intelecto agente es [con] su acción». Como es una potencia que por naturaleza está en acto, aplicada a su objeto inmediatamente obra, mientras que el intelecto posible necesita ser actualizado por las especies para estar dispuesto a obrar[1]. Sólo en Dios se identifica la potencia o *virtus* con su acción, pues implica actualidad pura, y por lo tanto identidad de *esse* y esencia, y de substancia y *agere*.

En cuanto a la objeción tomada por comparación con la vida, vuelve a retomarla Santo Tomás en el siguiente artículo. Aquí dijo que para Aristóteles el *intelligere* es *vita*, y en el próximo dice que es *vivere*. Pero como Aristóteles también dice que *vivere est esse* para los vivientes, en este artículo concluye que el *intelligere* es la substancia, pues «vida» parece significar el modo de ser del que vive, y en el próximo artículo concluye que el *intelligere* es el *esse*. Pero como ya se explicó al hablar de la vida divina[2], se están usando dos modos distintos de entender el término vivir: más propiamente vivir significar el ser substancial de los vivientes, pero también se usa para referirse a la acción vital.

La tercera objeción era más incisiva. Parte de entender la acción como algo medio entre el intelecto y lo entendido. Si se recuerda, de aquí tomaba pie Juan de Santo Tomás para sostener que el *intelligere* no podía ser *acción* que produzca el verbo mental, pues sería algo medio entre el intelecto y el verbo mental, mientras que es claro que el *intelligere* tiene que ser algo último[3]. Pero Santo Tomás responde: "La acción que transita en algo extrínseco es realmente media entre el agente y el sujeto que recibe la acción. Pero la acción que permanece en el agente, no es realmente algo medio entre el agente y el objeto, sino sólo según el modo de significar: en realidad, se sigue (*consequitur*) de la unión del objeto con el agente. Pues por cuanto lo entendido (*intellec-*

[1] I, q. 54, a. 1 ad 1.
[2] I, q. 18, a 2: «*Utrum vita sit quaedam operatio*».
[3] Cf. el segundo fundamento de la segunda proposición.

tum) se hace uno con el que entiende (*intelligente*), se sigue el *intelligere*, como cierto efecto (*quasi quidam effectus*) que difiere de ambos"[1].

El que entiende es la substancia, el ángel o el hombre, por el intelecto; y lo entendido es la cosa, que se une al que entiende ya sea por su propia esencia, como el ángel cuando se entiende a sí mismo, ya por la especie de la cosa. Y de la unión de la especie al intelecto se sigue el *intelligere*, que se tiene a la especie (que determina al intelecto como acto a potencia) como el *esse* a la forma y esencia. Ahora bien, el *esse* es algo último en el ente, porque es su última actualidad que se tiene a todo lo demás como *receptum ad recipiens*: es *quasi quidam effectus* de la forma y de la materia. Pues bien, puesto que el *intelligere* es como el *esse*, es también última actualidad, que se tiene como *receptus* y último respecto de todo lo que hay en el orden del *agere*. Sí, no resolvemos todavía en qué consiste el verbo mental, y cómo puede ocurrir que el *intelligere* lo produzca y, sin embargo, no deje de ser algo último. Aunque ya se puede sospechar cuál sea la respuesta de este misterio.

El *intelligere* del ángel se distingue de su *esse*. En el primer artículo se vió que el entender del ángel no es su substancia, pero como en la substancia del ángel se distingue la esencia del *esse*, ahora, con más precisión, nos preguntamos si el *intelligere* no es el mismo *esse*: no la substancia sino el acto último de la substancia. Como a nosotros nos interesa subrayar en qué se asemeja el *intelligere* al *esse*, nos será seguramente provechoso que se nos señale en qué se distingue.

El artículo trae sólo dos objeciones, señal de que no hay muchas maneras de defender la tesis de la identidad. La primera, como vimos, se aprovecha de la ambigüedad del término *vivir*, que puede significar el *esse* del viviente o la *acción* vital. Nos importa la segunda: "Así como se tiene la causa a la causa, así se tendrá el efecto al efecto. Ahora bien, la forma por la que el ángel es, es la misma que la forma por la que el ángel entiende, al menos [por la que se entiende] a sí mismo. Por lo tanto, su *intelligere* es lo mismo que su *esse*"[2]. Aquí se pone a prueba nuestra pretendida proporción. Si el *intelligere* es a la especie como el *esse* a la esencia, y resulta que el ángel se conoce a sí mismo por su misma esencia, de la identidad de dos extremos (que son causa formal): especie = esencia, parece seguirse la identidad de los otros dos extremos (que son *quasi* efectos): *intelligere* = *esse*. Y si no es así, ¿acaso es válida la proporción?

---

[1] I, q. 54, a. 1 ad 3.

[2] I, q. 54, a. 2 obj. 2: "Sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse".

Veamos qué responde Santo Tomás: "La acción del ángel no es su *esse*, ni la acción de niguna criatura. Pues hay un doble género de acción, como se dice en la *Metafísica*:

- Una acción es la que transita en algo externo, infiriéndole cierta pasión, como quemar o cortar.
- Mientras que la otra acción es la que no transita en una cosa exterior, sino que permanece en el mismo agente, como sentir, entender y querer; pues por tal acción no se inmuta nada extrínseco, sino que todo se hace en el mismo agente.

En cuanto a la primera acción, entonces, es manifiesto que no puede ser el mismo *esse* del agente, pues el *esse* del agente significa algo dentro de él mismo, mientras que dicha acción es una efluxión en acto del agente.

La segunda acción, por su parte, por razón propia tiene infinitud, ya sea *simpliciter*, ya *secundum quid*:

- *Simpliciter*, como el *intelligere*, cuyo objeto es lo verdadero, y el querer (*velle*), cuyo objeto es lo bueno, de los que tanto el uno como el otro se convierten con el ente; y así el *intelligere* y el *velle*, en cuanto a lo que tienen de sí, se tienen *ad omnia*, y ambos reciben su especie del objeto.
- *Secundum quid*, en cambio, es infinito el sentir, que se tiene *ad omnia sensibilia* (a todos los sensibles) como la vista a todos los visibles.

Ahora bien, el *esse* de cualquier criatura está determinado *ad unum* según su género y especie, pues sólo el *esse* de Dios es *simpliciter* infinito, comprendiendo *omnia* en sí, como dice el Dionisio. De allí que sólo el *esse* divino es su *intelligere* y su *velle*" [1].

---

[1] I, q. 54, a. 2: "Actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX *Metaphys.*. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de *Div. Nom.*. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle".

Como era de esperar, al señalar la diferencia se subraya la semejanza. El *intelligere* del ángel difiere del *esse*, porque éste es finito y aquél en cierto modo infinito – y lo mismo cabe decir del *velle*, pero esto lo hemos dejado para el próximo capítulo –. El ángel tiene el *esse* determinado por su esencia, y no es más que lo que es. Pero tiene su *intelligere* abierto *ad omnia*, pues no sólo puede conocerse a sí mismo, sino a todas las cosas. Evidentemente, el *intelligere* y el *esse* no son lo mismo en ninguna criatura intelectual, pero si tenemos en cuenta que todas las cosas que se pueden entender por el *actus intelligendi*, antes han podido ser por el *actus essendi*, y que considerando la universalidad de las cosas (y no sólo el *esse* de un ángel singular), el *esse* tiene la misma infinitud *simpliciter* que el *intelligere*, se hace manifiesto que ambos responden a la *misma metafísica de la participación* – si así lo podemos llamar –. El *acto puro de ser* y el *acto puro de entender* sólo se dan en Dios, como acto único e idéntico, mientras que en las criaturas el entender se divide del ser. Pero todas las esencias creadas que participan del *esse*, reduciéndolo y coartándolo a su modo particular, según explicó Santo Tomás por la metafísica de la participación, participan también del *intelligere* al ser pensadas. Porque el intelecto puede recrear por el acto de entender todo lo que Dios pudo crear por el acto de ser.

Las esencias, entonces, pueden existir de doble manera: pueden existir en la realidad por el acto de ser, pero también pueden existir en la mente por el acto de entender. Y para esta doble existencia, las esencias deben ser tomadas de doble manera o según doble razón, porque no es lo mismo ser determinante del ser que ser determinante del entender, pues en aquel caso son en sí, y en éste son en el intelecto. Esto es lo que se señala en la solución de la objeción: "La esencia misma del ángel es la razón de todo su *esse*, mas no es la razón de todo su *intelligere*, porque no puede entenderlo todo por su esencia. Y por lo tanto, según su propia razón, en cuanto es tal esencia, se compara al mismo *esse* del ángel. Pero a su *intelligere* se compara según la razón de un objeto más universal, esto es, de lo verdadero o del ente. Y así se evidencia que, aunque sea la misma forma, sin embargo no es principio del ser y del entender según la misma razón. Y por esto no se sigue que en el ángel sea lo mismo el *esse* y el *intelligere*"[1].

[1] I, q. 54, a. 2 ad 2. Véase, por ejemplo, lo que se dice un poco más adelante, en I, q. 56, a. 2 ad 3: "Unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed *secundum esse naturale et intentionale*. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum".

5º *La metafísica del acto de entender*

En sus escritos de madurez, Santo Tomás aplica al acto de entender la misma metafísica de la participación que había desarrollado para el acto de ser. Así como el acto de ser es puro en Dios, *ipsum esse subsistens*, y se da participado en las criaturas, siendo recibido y coartado por las diversas esencias, que se tienen al *esse* participado como potencia al acto; así también el acto de entender es puro en Dios, *ipsum intelligere subsistens*, idéntico al *ipsum esse*, y se divide en lo creado según doble orden de división:

- *En primer lugar*, se distingue del acto de ser, por cuanto el *intelligere* es manifestación y epifanía del ser que, por lo tanto, se sigue del ser como acto que procede de acto.
- *En segundo lugar*, se multiplica al ser participado por las especies, que se tienen al *intelligere* también como potencia al acto.

Consideremos primero este último aspecto, que es el que hemos visto más desarrollado por los textos tomistas, y luego reflexionemos sobre el primero, que es su fundamento. Tenemos entonces una *metafísica de la participación*, acto en potencia, fundada en una *metafísica de la acción*, acto de acto.

La metafísica de la participación. El objeto del intelecto es el ente en toda su universalidad, por lo que el acto de entender tiene la misma universalidad o infinitud que el acto de ser. Todo lo que el *actus essendi* pone en la existencia en el orden del ser, el *actus intelligendi* lo puede hacer existir en el orden del conocimiento.

Ahora bien, el *acto de ser* sólo se da puro y subsistente en Dios, siendo Dios, mientras que para existir en lo creado debe ser participado por las esencias, que lo determinan o coartan en su infinitud, haciendo que sea esto o aquello. De la misma manera, el *acto de entender* se da puro y subsistente en el Inteligente divino, pues Dios es también el *ipsum intelligere subsistens*, y para existir en las inteligencias creadas debe ser determinado o coartado por las especies, que son las mismas esencias de las cosas en cuanto presentes y unidas al intelecto.

Por lo tanto, entre las especies y el *intelligere* se da una manera de participación estrictamente *análoga* a la que se da entre las esencias y el *esse*, que tan profunda y profusamente nos ha explicado Santo Tomás. La especie se tiene al *intelligere* como potencia al acto, de manera análoga a como la esencia, o mejor la forma – constitutivo de la esencia – se tiene al *esse* también como potencia a acto. Sí, nos damos cuenta, si a un simple aristotélico le cuesta entender al *esse* como acto de la

Como era de esperar, al señalar la diferencia se subraya la semejanza. El *intelligere* del ángel difiere del *esse*, porque éste es finito y aquél en cierto modo infinito – y lo mismo cabe decir del *velle*, pero esto lo hemos dejado para el próximo capítulo –. El ángel tiene el *esse* determinado por su esencia, y no es más que lo que es. Pero tiene su *intelligere* abierto *ad omnia*, pues no sólo puede conocerse a sí mismo, sino a todas las cosas. Evidentemente, el *intelligere* y el *esse* no son lo mismo en ninguna criatura intelectual, pero si tenemos en cuenta que todas las cosas que se pueden entender por el *actus intelligendi*, antes han podido ser por el *actus essendi*, y que considerando la universalidad de las cosas (y no sólo el *esse* de un ángel singular), el *esse* tiene la misma infinitud *simpliciter* que el *intelligere*, se hace manifiesto que ambos responden a la *misma metafísica de la participación* – si así lo podemos llamar –. El *acto puro de ser* y el *acto puro de entender* sólo se dan en Dios, como acto único e idéntico, mientras que en las criaturas el entender se divide del ser. Pero todas las esencias creadas que participan del *esse*, reduciéndolo y coartándolo a su modo particular, según explicó Santo Tomás por la metafísica de la participación, participan también del *intelligere* al ser pensadas. Porque el intelecto puede recrear por el acto de entender todo lo que Dios pudo crear por el acto de ser.

Las esencias, entonces, pueden existir de doble manera: pueden existir en la realidad por el acto de ser, pero también pueden existir en la mente por el acto de entender. Y para esta doble existencia, las esencias deben ser tomadas de doble manera o según doble razón, porque no es lo mismo ser determinante del ser que ser determinante del entender, pues en aquel caso son en sí, y en éste son en el intelecto. Esto es lo que se señala en la solución de la objeción: "La esencia misma del ángel es la razón de todo su *esse*, mas no es la razón de todo su *intelligere*, porque no puede entenderlo todo por su esencia. Y por lo tanto, según su propia razón, en cuanto es tal esencia, se compara al mismo *esse* del ángel. Pero a su *intelligere* se compara según la razón de un objeto más universal, esto es, de lo verdadero o del ente. Y así se evidencia que, aunque sea la misma forma, sin embargo no es principio del ser y del entender según la misma razón. Y por esto no se sigue que en el ángel sea lo mismo el *esse* y el *intelligere*"[1].

---

[1] I, q. 54, a. 2 ad 2. Véase, por ejemplo, lo que se dice un poco más adelante, en I, q. 56, a. 2 ad 3: "Unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed *secundum esse naturale et intentionale*. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum".

5º *La metafísica del acto de entender*

En sus escritos de madurez, Santo Tomás aplica al acto de entender la misma metafísica de la participación que había desarrollado para el acto de ser. Así como el acto de ser es puro en Dios, *ipsum esse subsistens*, y se da participado en las criaturas, siendo recibido y coartado por las diversas esencias, que se tienen al *esse* participado como potencia al acto; así también el acto de entender es puro en Dios, *ipsum intelligere subsistens*, idéntico al *ipsum esse*, y se divide en lo creado según doble orden de división:

- *En primer lugar*, se distingue del acto de ser, por cuanto el *intelligere* es manifestación y epifanía del ser que, por lo tanto, se sigue del ser como acto que procede de acto.
- *En segundo lugar*, se multiplica al ser participado por las especies, que se tienen al *intelligere* también como potencia al acto.

Consideremos primero este último aspecto, que es el que hemos visto más desarrollado por los textos tomistas, y luego reflexionemos sobre el primero, que es su fundamento. Tenemos entonces una *metafísica de la participación*, acto en potencia, fundada en una *metafísica de la acción*, acto de acto.

La metafísica de la participación. El objeto del intelecto es el ente en toda su universalidad, por lo que el acto de entender tiene la misma universalidad o infinitud que el acto de ser. Todo lo que el *actus essendi* pone en la existencia en el orden del ser, el *actus intelligendi* lo puede hacer existir en el orden del conocimiento.

Ahora bien, el *acto de ser* sólo se da puro y subsistente en Dios, siendo Dios, mientras que para existir en lo creado debe ser participado por las esencias, que lo determinan o coartan en su infinitud, haciendo que sea esto o aquello. De la misma manera, el *acto de entender* se da puro y subsistente en el Inteligente divino, pues Dios es también el *ipsum intelligere subsistens*, y para existir en las inteligencias creadas debe ser determinado o coartado por las especies, que son las mismas esencias de las cosas en cuanto presentes y unidas al intelecto.

Por lo tanto, entre las especies y el *intelligere* se da una manera de participación estrictamente *análoga* a la que se da entre las esencias y el *esse*, que tan profunda y profusamente nos ha explicado Santo Tomás. La especie se tiene al *intelligere* como potencia al acto, de manera análoga a como la esencia, o mejor la forma – constitutivo de la esencia – se tiene al *esse* también como potencia a acto. Sí, nos damos cuenta, si a un simple aristotélico le cuesta entender al *esse* como acto de la

forma, que ya es a su vez acto respecto de la materia, pues viene a tener un *acto de los actos*, una última actualidad respecto de la cual los actos formales se tienen como potencia, cuánto le costará trasladar ahora esta misma novedad tomista del orden del ser al orden del conocer, y comprender que el *intelligere* se tiene de la misma manera respecto de las especies.

Aunque en un aspecto no tendría que costarle tanto. Porque la forma más fácilmente se puede pensar como última actualidad, por cuanto adviniendo a la materia, necesariamente da ser al compuesto. Porque en el orden real, el *esse* sigue siempre y necesariamente a la forma, de allí que el axioma «*forma dat esse*» se cumpla a rajatablas en dicho orden, ya se trate de la forma substancial, ya de las formas accidentales, y dé pie a que se tome la forma como última actualidad, sin distinguirla del acto de ser. Pero en el orden del conocimiento, el mismo Aristóteles reconoce que la especie puede estar actualmente recibida en el intelecto, sin ser actualmente conocida. En este orden, el *intelligere* no se sigue necesariamente de la adquisición de la especie, pues la especie puede existir en el intelecto como hábito, sin ser conocida en acto. Aquí claramente, aun para un puro aristotélico, lo último no es la especie sino el *intelligere* (de aquí que Juan de Santo Tomás no quisiera entender al *intelligere* como acción, y lo pusiera en la categoría de cualidad).

Pero no nos ilusionemos creyendo convencer fácilmente a cualquier impensado interlocutor, aristotélico o aun sincero tomista. Estamos diciendo que la especie, aun cuando es en sí acto respecto de la potencia intelectiva (respecto de la cual vimos que Santo Tomás la compara como forma a materia), es también potencia – ¡ay! – tanto respecto al acto de ser como respecto al acto de entender. Así es:

- La especie considerada como hábito del intelecto, es una forma accidental que determina secundariamente al *actus essendi* del inteligente, haciendo que el que entiende sea *sciens*, tenga ciencia. En este aspecto, la especie pertenece al *orden del ser* como primera especie de la cualidad.
- La especie considerada como determinante del acto de entender, es a la manera de una forma substancial (pues nos permite conocer la substancia o quididad misma de las cosas) que determina primeramente al *actus intelligendi*, haciendo que el que tiene ciencia habitual pase a saber *actualiter*. En este aspecto, la especie pertenece al *orden del conocer* como imagen quiditativa de la cosa real.

¿Cómo puede ser – se nos arguye – que una misma forma esté actualizada a la vez por el acto de ser y por el acto entender? ¿Y cómo

puede ser – contrargüimos – que una misma forma sea a la vez principio de ser y principio de acción, como la Física se ve obligada a sostener? Porque los buenos físicos reconocen que una misma forma *dat esse* y *dat agere*, sólo que no necesitan adentrarse en la distinción entre forma y *actus essendi*, y menos todavía entre forma y *actus agendi*. Más que los físicos lidian principalmente con las acciones transeúntes, en las que – veremos – no se da este problema, propio de las acciones inmanentes. Sí, la especie inteligible *dat esse* accidental, siendo coprincipio eficiente, junto con la potencia intelectiva, del acto de entender; pero a la vez *dat intelligere*, ahora como coprincipio receptivo y formal. Pero dejemos la explicación aquí, porque para terminar de esclarecerla debemos tratar la doctrina del verbo mental.

La metafísica de la acción. Ya hemos tratado del fundamento metafísico de la intelección. Dijimos que el fundamento está en el ente propiamente dicho, que es el ente que no ha perdido la universalidad de ser *quodammodo omnia*[1]; el *esse* del hombre no sólo actualiza la esencia del hombre, sino que tiene la aptitud para actualizar *quodammodo* toda esencia, pues no ha perdido totalmente la universalidad que le es propia[2]. Cuando consideramos cómo las potencias dimanan del alma, señalamos que el alma es sujeto *recipiens* en cuanto está en potencia (pues la esencia coarta el *esse*), y que es causa *efficiens* en cuanto está en acto (pues el *esse* no está absorbido en la esencia)[3]. Pues bien, así como el alma produce las potencias «por cierta natural resultancia»[4], por las que queda en potencia próxima a entender, así también, una vez que la potencia intelectiva está determinada por las especies, pone el acto de entender, al que el alma se tiene *sicut recipiens* en cuanto está en potencia y *sicut efficiens* en cuanto está en acto:

- Aún cuando el alma estuviera actualizada en su intelecto por las especies de todas las cosas – como ocurre en el ángel –, no por eso deja de estar en potencia, porque la esencia de ninguna cosa es su *esse* – salvo la divina, que es la única que ningún intelecto creado es capaz de tener –, y el *esse* de la substancia intelectual sólo actualiza su propia esencia. Ahora bien, en cuanto está en potencia según las especies, el alma es *recipiens* del *esse intelligibile* que pone en acto de entender cada especie.

---

[1] Cf. «3º El fundamento del conocimiento está, por fin, en la entidad propiamente dicha», p. 312.
[2] Cf. «4º En síntesis», p. 313.
[3] Cf. «3º Las potencias fluyen del alma», p. 326.
[4] I, q. 77, a. 6 ad 3.

Nuestro Juan se ha inhabilitado a entender el *intelligere ut actus* respecto de la especie, porque lo ha puesto en la categoría de cualidad. ¿Qué hace entonces con la clara analogía propuesta por Santo Tomás? Como pasaremos a decir, entiende el *esse intelligibilis* no *ut actus*, sino como *esse in actu* (recordemos la apropiada distinción del P. Fabro). Así como – en lenguaje no propiamente tomista sino aristotélico – cualquier accidente que adviene a la substancia le otorga un *esse accidentale*, así el *intelligere* (que Juan de Santo Tomás entiende como cualidad) le confiere al intelecto, adornado de la especie, un *esse intelligibile*. Le da este sentido común a las expresiones de Santo Tomás, perdiendo de vista la profunda riqueza de esta particular doctrina.

El gran Cayetano, en el comentario a I, q. 14, a. 4, dice con su acostumbrada agudeza: "Advierte, que lo cuarto que se dice: «el *intelligere* sigue a la especie inteligible como el *esse* a la forma», en lo que hace a nuestro propósito, se verifica en cuanto a tres cosas:

- *Primero*, en cuanto a la causalidad, porque la forma es razón de ser (*ratio essendi*), y la especie es razón de entender (*ratio intelligendi*).
- *Segundo*, en cuanto a la necesidad, porque a la forma en acto la acompaña necesariamente el *existere*, y a la especie inteligible en acto (no en modo medio entre potencia y acto) la acompaña necesariamente el *intelligere*.
- *Tercero*, en cuanto al modo de causar, porque la forma, complementando (*complendo*) lo que es, hace ser (*facit esse*), y la especie inteligible en acto, no en el género del ente, sino en el género de lo inteligible, complementando el intelecto, *facit intelligere*.

De todo esto, entonces, y principalmente de esto último, se explica lo tercero dicho en la letra [el *intelligere* es como el *esse*, que es acto del existente], que es efecto de esto cuarto. Pues de esto se sigue que el *intelligere* es la perfección del inteligente como el *existere* es la perfección del existente; esto es, el *intelligere* perfecciona el inteligente según la misma proporción por la que el *esse* perfecciona el existente; más aún, el *intelligere* es el *ipsum esse* del inteligente en el género de lo inteligible, así como el *esse* es el *ipsum esse* en el género de los entes"[1].

---

[1] Card. Cayetano, In I, q. 14, a. 1, n. 3: "*Adverte secundo*, quod quartum dictum, scilicet quod intelligere consequitur speciem intelligibilem ut esse formam, *quoad tria*, quantum ad propositum spectat, verificatur. *Primo*, quoad causalitatem: quoniam forma est ratio essendi, et species intelligibilis est ratio intelligendi. *Secundo*, quoad necessitatem: quoniam formam in actu, necessario comitatur existere; et speciem intelligibilem in

- Aún cuando el *esse* de la substancia intelectual está limitado a su propia esencia, no pierde totalmente su universalidad, y es capaz de ser *intelligibiliter omnia*, confiriéndole un *esse intelligibile* a cualquier especie y produciendo el verbo mental correspondiente.

Es así que el alma recibe el *intelligere* en cuanto está en potencia, y lo produce en cuanto está en acto. Pero aquí también tenemos que dejar el asunto para terminar de aclararlo después de considerar el verbo mental, que es lo que propiamente se produce.

6º ¿Por qué los grandes tomistas ignoraron esta doctrina?

¿Por qué los grandes tomistas no han tenido presente esta doctrina si – según decimos – está explícita y abundantemente desarrollada en los escritos de Santo Tomás?

Juan de Santo Tomás no deja de tomar nota de la proporción establecida por el Angélico. Al terminar el primer artículo de la cuestión que dedica a la intelección, que desarrollamos más arriba *in extenso*, observa: "De todo esto se comprende cómo se diga que el *intelligere* se tiene a la forma inteligible como el *esse* a la forma natural, como enseña el divino Tomás en I, q. 14, a. 4 y q. 34, a. 1 ad 2, donde dice que «el *intelligere* se tiene a lo entendido en acto como el *esse* al ente en acto; pues el *intelligere* no significa una acción que sale del intelecto, sino que permanece en el intelecto» [1]. Toca también esta razón en q. 54, a. 2. Ahora bien, esto no se entiende de la misma intelección en cuanto es dicción o expresión (pues así no se tiene como *esse* que actualiza, sino como acción y producción efectiva), sino que se entiende de la misma intelección, en cuanto es precisamente última actualidad del intelecto en orden al objeto, pues así actualiza e informa al intelecto y a la forma inteligible en el *esse* inteligible, y lo constituye en acto último y perfecto, y así conviene máxime a la misma contemplación. Porque no repugna que la acción, cuando es inmanente, *det esse* al mismo agente (mas no cuando es transeúnte, como enseña Santo Tomás en la q. 54 citada), pero no un *esse* físico y natural, pues éste se supone para que la operación de entender se siga del inteligente, sino un *esse intelligibile*, que es accidental en las criaturas, en las que la intelección es una operación que dimana; en Dios, en cambio, es el mismo *esse* substancial, pero allí la intelección no dimana como operación" [2].

---

[1] Nosotros recurriremos a este texto fundamental cuando consideremos el verbo mental, por eso todavía no lo hemos traído a cuenta.

[2] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 351a.

La explicación de Cayetano es honesta y ronda el sentido tomista, pero no acierta porque, en primer lugar, manifiesta la falta de una metafísica de la participación más clara, como se nota al usar *existere* en lugar de *esse*, y luego ni se atreve a trasladar una distinción tan intrincada al orden inteligible; ya tenía bastante con defender la distinción entre esencia y «existencia».

Dos motivos han llevado a que los tomistas no terminen de advertir esta preciosa prolongación al orden del conocer de la metafísica de la participación del *esse*. *En primer lugar* – recurriendo a la acertada precisión del P. Cornelio Fabro –, porque fácilmente queda encubierta por el doble uso que puede hacerse tanto del *esse* real como del *esse* inteligible o mental: *in actu vel ut actus*. Y *en segundo lugar*, porque fue una doctrina alcanzada en la madurez que no se halla en los primeros escritos de Santo Tomás, y los tomistas no han solido prestar atención a los pocos pero profundos progresos doctrinales del Angélico Doctor.

Primer motivo. Como señalamos al tratar del «*esse accidentale*»[1], al distinguir el *esse* de la esencia como acto de potencia, Santo Tomás introduce un nuevo sentido del verbo *esse*, sólo análogo al sentido escolástico común que tiene el verbo *esse*, cuando significa *lo que es actualmente*. Así cuando nos referimos al *esse* de Sócrates o al *esse* accidental, por lo general sólo queremos referirnos a lo que es Sócrates en sí, y a lo que el

---

actu, non medio modo inter potentiam et actum, necessario comitatur intelligere. *Tertio*, quoad modum causandi: quoniam forma, complendo quod est, facit esse; et species intelligibilis in actu, non in genere entis, sed in genere intelligibilis complendo intellectum, facit intelligere, ut ex 1 articulo huius quaestionis, et dictis in qu. 12 patere potest. – Ex his autem, et praecipue ex hoc ultimo, liquet tertium dictum litterae, quod est effectus huius quarti. Sequitur enim ex his, quod intelligere est perfectio intelligentis ut existere est perfectio existentis; idest, intelligere ea proportione perficit intelligentem, qua esse perficit existentem; imo, intelligere est ipsum esse intelligentis in genere intelligibili, sicut esse est ipsum esse entis in genere entium".

Comentario. Aunque termina con una afirmación que consuena con lo que sostenemos, que «el *intelligere* es el *ipsum esse* del que entiende en el género de lo inteligible», es claro que no está entendiendo el *intelligere* como acto respecto la especie. En lo que pone como *segundo*, dice que así como el *existere* (sería mejor decir el *esse*) acompaña la forma en acto (suponemos que se refiere a la forma actualmente puesta en la materia), así también el *intelligere* acompaña la «especie en acto», aclarando que no se refiere a la especie en hábito, sino ya en acto de de ser entendida. Esta es una expresión que nunca usaríamos, pues la especie pasa a estar en acto justamente por el *intelligere*, que es el acto que la actualiza, como el *esse* (o *existere*, si se quiere) hace existir o ser la forma. Nosotros dijimos lo contrario que se dice en lo *segundo*: que si bien el *esse* acompaña necesariamente la forma, el *intelligere* no acompaña necesariamente la especie (en hábito). Y lo mismo pasa con lo tercero: así como la forma *dat esse* – dice Cayetano –, así la especie «en acto» *dat intelligere*. Nosotros decimos al revés: el *intelligere* pone en acto a la especie.

[1] Cf. «3º El «*esse* accidentale» en el vocabulario tomista», p. 130.

accidente aporta a la substancia cuando está actualmente presente. Otra cosa sería referirnos al *esse* de Sócrates, que se compone con su esencia como acto y potencia. En aquel caso se trata del *esse in actu*, en éste del *esse ut actus*, en cuanto se contrapone con la esencia *ut potentia*. Como todos los demás escolásticos, Santo Tomás usa por lo general el término en aquel sentido común, y sólo lo usa en el sentido que él le dio cuando el contexto le pide recurrir a su tomista distinción. Por no tener presente esta precisión de vocabulario, los tomistas se han desorientado muchas veces queriendo seguir el pensamiento del Angélico.

Pues bien, por el mismo motivo, ha pasado lo peor en cuanto a la doctrina del *intelligere*. A la hora de explicar la naturaleza del acto de entender, Santo Tomás ha presentado el *intelligere* a modo de acto, *ut actus*, respecto de la especie o esencia inteligible, que se tiene como potencia, pudiendo hablar entonces de un *esse intelligibile* entendido *ut actus*. Pero fuera del contexto de esta explicación, habla muchas veces de todo lo que se da en el orden del conocer actual – *intelligere in actu* – como teniendo un modo de ser inteligible, un *esse intelligibile*, o inmaterial, o universal, o intencional, sin pretender para nada referirse a dicha distinción. El problema consistió en que, viendo que la mayoría de las veces la expresión *esse intelligibile* (o semejante) sólo quiere referirse al modo de ser de las cosas en el orden del conocer, los tomistas han cerrado los ojos al nuevo sentido que el Maestro les quiso proponer, y han pasado por alto esta profundísima doctrina.

Son infinitos los lugares donde Santo Tomás se refiere al *intelligere vel esse intelligibile in actu*, mientras que los lugares donde se tiene en cuenta el *intelligere vel esse intelligibile ut actus* son contados. Por ejemplo, más arriba ilustramos el uso que Santo Tomás hace de la expresión *esse intelligibile* con la siguiente cita (que ahora damos entera): "El cognoscente no siempre conoce lo conocido según aquel *esse* que tiene en el cognoscente, pues el ojo no siempre conoce la piedra según el *esse* que tiene en el ojo; sino que, por la especie de la piedra que tiene en sí, conoce la piedra según el *esse* que tiene fuera del ojo. Y si algún cognoscente conociera lo conocido según el *esse* que tiene en el cognoscente, también lo conoce según el *esse* que tiene fuera del cognoscente, como el intelecto conoce la piedra según el *esse intelligibile* que tiene en el intelecto, en cuanto conoce que entiende, mas también conoce el *esse* de la piedra en propia naturaleza" [1]. En realidad, aunque es legítimo en-

[1] I, q. 14, a. 6 ad 1: "Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente, oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum

tal es efecto del acto de entender a modo de expresión. Pero en las obras de madurez no volverá a usar estos términos.

Volvamos a traer el texto del *De Potentia*, que citamos *in extenso* más arriba: "La concepción del intelecto [o verbo mental] difiere [...] de la especie inteligible; pues la especie inteligible, por la que el intelecto se pone en acto, se considera como principio de la acción del intelecto (*ut principium actionis intellectus*), porque todo agente obra según que está en acto, y se pone en acto por alguna forma, que deber ser principio de la acción. Y difiere además de la acción del intelecto; porque el dicho concepto se considera como término de la acción (*ut terminus actionis*), y como algo constituido por la misma (*quasi quoddam per ipsam constitutus*). [...] [El verbo] se origina del intelecto por su acto (*oritur ab intellectu per suum actum*). [...] Dicho verbo de nuestro intelecto es ciertamente extrínseco al ser del mismo intelecto (pues no pertenece a su esencia, sino que es como una pasión del mismo), pero no es extrínseco al mismo entender del intelecto, pues el mismo entender no puede cumplirse (*compleri non possit*) sin el dicho verbo" [1]. El verbo es *término* del acto de entender, pero no se dice que sea efecto, como algo que se sigue de la acción, sino que es *constituido* por ella. Es más, se dice que es algo *extrínseco* al *esse* del mismo intelecto: ¿se diría esto de una cualidad del intelecto? La especie inteligible es cualidad del intelecto, que adviene *ab extrínseco*, de la cosa conocida, pero es forma que pone en acto al intelecto, y que nunca se diría que es algo extrínseco al ser del intelecto. Pero sí se dice del verbo: se origina del intelecto como algo extrínseco a su ser, pero "no es extrínseco al mismo entender", sino constituido por él como por cierto principio intrínseco. Y se termina diciendo que el acto de entender *compleri non possit* sin el verbo, subrayando la intimísima conjunción de ambos.

El *intelligere*, entonces, *constituye* al verbo, pero ¿de qué manera, a modo de qué?

2º *El intelligere es al verbo como el esse al ente*

En cuanto a la constitución metafísica del verbo mental, Santo Tomás ha dejado puestos los principios y apenas si ha mencionado la conclusión, sin llegar a desarrollarla todo lo que esos principios le permitían hacerlo. No cabía hacerlo – creemos – porque el ambiente escolástico en que enseñaba no estaba preparado para doctrinas tan avanza-

[1] De Potentia q. 8, a. 1.

tender para el caso del intelecto la expresión como *esse ut actus*, sobre todo porque lo acaba de explicar dos artículos antes, el uso que aquí se le da no lo impone, sino que basta entenderlo como *esse in actu*.

Segundo motivo. A lo dicho se agrega que Santo Tomás no tuvo desde el comienzo de su magisterio esta doctrina del *intelligere*, sino que la alcanzó después de madurar la misma distinción entre esencia y *esse*, de la que depende. Y por lo breve de su vida, nuestro Maestro no volvió a tratar del conocimiento y de la verdad con la extensión con que trató en su cuestión disputada *De Veritate*, obra de juventud, por lo que quedó este escrito como principal referencia sobre estos asuntos para los tomistas, quienes no tomaron suficiente nota de los progresos que se hacía en la *Suma*.

III. La constitución metafísica del verbo mental

1º *El verbo es constituido por el acto de entender*

Hemos profundizado la doctrina tomista acerca de la naturaleza del acto de entender y su relación con la especie inteligible. Ahora nos toca sacar las consecuencias de esta doctrina respecto del verbo mental, que – dijimos – se tiene al acto de entender como la obra a la operación. Pero antes de extendernos en una doctrina que Santo Tomás presentó de manera muy escueta, conviene tener presentes las expresiones mismas del Angélico, para asegurarnos de no deformar su pensamiento.

En el comentario a las *Sentencias*, Santo Tomás es todavía un novel profesor y se atiene con más circunspección a las posiciones recibidas: en nuestro asunto, a la posición aristotélica. En la cuestión disputada *De Veritate*, más personal, ya toma partido por la posición agustinista que pide distinguir el verbo del entender; pero todavía no ha madurado su metafísica de la participación. Aquí nos dice que "*ipsa conceptio est effectus actus intelligendi*, la misma concepción [o verbo mental] es efecto del acto de entender [...] *Aliquid expressum a notitia mentis*, algo expresado por la noticia de la mente [es decir, por el acto de entender]"[1]. En esto queda la doctrina del *De Veritate*, en que el verbo men-

esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem, sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura".

[1] De Veritate q. 4, a. 2.

ción. Como da a entender en el *ad 2um*, aquí "*accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis*, se toma *noticia* por el acto del intelecto que conoce", esto es, por el *intelligere*.

Comentando este artículo, Cayetano señala el progreso de la doctrina tomista comparando con lo dicho en las *Sentencias* y en el *De Veritate*: "Una tercera [duda viene] por razón del mismo Autor, que en las Qq. de Ver. [q. 4, a. 2] y en I Sent. [d. 27, q. 2, a. 2] opina que la razón aducida en el texto no concluye, y sostiene lo opuesto a la conclusión aquí probada, diciendo que «verbo» es nombre a veces personal, y a veces esencial. [...] En cuanto al Autor, decimos que, como aparece si se observan diligentemente sus libros, en este asunto llegó paulatinamente a la perfección de la verdad. Pues en I Sent. siguió la opinión de aquellos que, considerando el nombre de verbo como el de amor, dijeron que era a veces esencial y a veces personal. Luego, en las Qq. de Ver., se inclinó a una parte, esto es, que se dice *personaliter*, aunque no sin temor de la otra, como se ve porque responde con razones para las dos partes, adoptando una como más razonable. Finalmente, en este lugar, afirma esta parte, que se dice *personaliter*, con expresa destrucción de la otra, esto es, que «*nullo modo essentialiter*». Por cuanto vio que todo aquello que alguna vez ofreció duda, cesaba con esta única razón: que el nombre de verbo significa algo que procede de otro"[1].

Santo Tomás explica el argumento del *corpus* con mayor detalle en la respuesta a la segunda objeción:

"Nada de aquello que pertenece al intelecto se dice *personaliter* en lo divino, sino sólo el Verbo, pues sólo el verbo significa algo que emana de otro (*ab alio emanans*). Porque lo que el intelecto forma al concebir (*in concipiendo format*), es el verbo. El mismo intelecto, en cambio, según que está en acto por la especie inteligible, se considera de modo ab-

---

[1] Card. Cayetano, In I, q. 34, a. 1, n. 8 y 11: "*Tertio* (et est augmentatio praecedentium), propter ipsummet Auctorem, qui et in Qq. *de Ver*. et in I *Sent*., ubi supra, propter haec quae adduximus, hanc rationem in littera adductam tenet non concludere; sustinetque oppositum conclusionis hic probatae, dicens verbum quandoque personale, quandoque essentiale nomen esse. [...] Quoad Auctorem vero, dicitur quod, ut apparet diligenter intuenti eius libros, paulatim in hac dubitatione ad veritatis perfectionem pervenit. Nam in I *Sent*., secutus est illorum opinionem, qui, verbi nomen sicut amoris nomen considerantes, quandoque essentiale, quandoque personale dixerunt. Postmodum, in Qq. *de Ver*., declinavit in alteram partem, scilicet quod dicitur personaliter: non tamen absque formidine alterius, ut patet ex eo quod respondet rationibus ad utramque partem, altera ut rationabiliori amplexa. Postremo, hoc in loco, alteram partem, scilicet quod personaliter dicitur, asseruit, cum expressa destructione alterius, scilicet quod nullo modo essentialiter. Et hoc, quia vidit omnia illa quae dubium fecerant aliquando, hac una ratione cessare, scilicet quod verbi nomen significat aliquid procedens ab alio".

das, pero dejó todo preparado para que se viera: sólo hacía falta tomar debida cuenta de lo que había planteado.

En la constitución del verbo mental no intervienen más que los dos principios mencionados: la especie inteligible y el acto de entender. La especie es, justamente, un principio especificativo por el que el intelecto entiende esto y no otra cosa; y el acto de entender es, como lo dice, un principio actualizador por el que el intelecto entiende actualmente la cosa. Al decirnos, entonces, que el *intelligere* se tiene a la especie como el *esse* a la forma, Santo Tomás nos da a entender claramente que así como la forma en acto por el *esse* constituye el ente, así también la especie en acto por el *intelligere* constituye el verbo. Así de simple.

Lo hemos encontrado dicho una única vez, pero no como dicho de paso, sino en el lugar más adecuado, en la cuestión que trata del nombre «*verbum*» como propio de la persona del Hijo en la Santísima Trinidad. En el primer artículo se pregunta "si el nombre de Verbo se dice *essentialiter* en lo divino, o *personaliter*". La respuesta aquí en la *Suma* – como ya lo adelantamos más arriba – es rotunda: "El nombre de Verbo en lo divino, si se toma propiamente, es nombre personal y de ninguna manera (*nullo modo*) esencial"[1]. Para explicarlo, distingue tres modos propios de decir «verbo» en nosotros, y un cuarto impropio o metafórico:

- El modo más manifiesto y común es el verbo que se profiere con la voz, la palabra.
- La voz misma procede de un verbo imaginado, segundo modo.
- Y la voz exterior significa el concepto mental interior, que es el sentido primero y principal de verbo.
- También se puede decir verbo a la cosa exterior significada, lo enunciado o imperado por la palabra.

"Ahora bien, se dice propiamente «verbo» en Dios según que verbo significa al concepto del intelecto. [...] Porque el mismo concepto del corazón (*conceptus cordis*) tiene por razón propia que proceda de otro (*ab alio procedat*), esto es, de la noticia del que concibe (*a notitia concipientis*). De allí que el verbo, según que se dice propiamente en lo divino, significa algo *ab alio procedens*, lo que pertenece a la razón de los nombres personales en lo divino"[2]. En el *corpus* no da mayor explica-

[1] I, q. 34, a. 1: "Nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale".

[2] I, q. 34, a. 1.

el momento preciso de la *Suma* en que va a dar la última explicación de por qué el verbo es lo único del intelecto que se tiene como *procedens*, Santo Tomás propone de modo breve pero claro – a su manera, que tanto exige de quien lo atiende –, la analogía de proporcionalidad con el ente, diciendo que *el intelligere se tiene al verbo como el esse se tiene al ente*:

$$\frac{intelligere}{verbum} \propto \frac{esse}{ens}$$

No hemos encontrado otro lugar donde se plantee esta proporción completa, comparando el verbo al ente. Sí encontramos lugares donde se considera al *intelligere* como el *esse* del verbo mental. En la profundísima cuestión 12 de la *Prima Pars*, donde Santo Tomás trata – con doctrina supremamente tomista – el problema de la visión beatífica, dice por ejemplo: "Las demás formas inteligibles que no son su *esse* [esto es, las especies de toda criatura, salvo la esencia divina], se unen al intelecto según algún *esse* por el que informan al mismo intelecto y lo ponen en acto"[1]. El *esse* según el que las especies informan al intelecto, es el que les confiere el *intelligere*, y las especies formadas por el *intelligere* no son otra cosa que el verbo mental. Pero dejemos la consideración de este texto para la segunda parte de nuestra obra, en que tratemos del misterio de la Gracia. Allí se confirmará aun más la doctrina que aquí exponemos.

En el c. 11 de IV *Contra Gentes*, donde Santo Tomás trata de la generación del Verbo, dice repetidas veces que el *intelligere* es el *esse* del verbo mental: "Es evidente que en nosotros la *intentio intellecta* (la intención entendida) no es el mismo intelecto, porque el *esse* de la *intentio intellecta* consiste en el mismo *intelligi* [el acto de ser entendido, esto es, el *intelligere*], y no en el *esse* de nuestro intelecto, cuyo *esse* no es su *intelligere*"[2]. Es claro que la *intentio intellecta* es el verbo mental: "Lo entendido (*intellectum*) en el que entiende es la *intentio intellecta* y el verbo"[3]. Por eso: "El *esse* del verbo concebido interiormente, esto es, de la intención entendida, es su mismo *intelligi*. [...] Se sigue por lo tanto que una cosa es el *esse* de la intención entendida, y otra el del mismo

[1] I, q. 12, a. 2 ad 3: "Aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu".

[2] IV Contra Gentes c. 11, n. 6: "Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere".

[3] IV Contra Gentes c. 11, n. 9: "Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum".

soluto. E igualmente el *intelligere*, que se tiene al intelecto (o a lo entendido) en acto como el *esse* al ente en acto (*quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu*), pues el *intelligere* no significa una acción que sale del inteligente (*ab intelligente exeuntem*), sino que permanece en el inteligente"[1].

Como señalamos en la traducción, cuando dice que "el *intelligere* se tiene al intelecto en acto", la expresión «*ad intellectum in actu*» queda con cierta ambigüedad, porque puede significar tanto «al intelecto en acto» como «a lo entendido en acto». Pero Santo Tomás no la aclara porque no importa, pues ha repetido muchas veces que "el inteligible [es decir, lo entendido] en acto es el intelecto en acto"[2], por lo que, tomado de un modo o de otro, significa de hecho lo mismo: el verbo mental, que es a la vez el intelecto y lo entendido en acto último.

Quien no tuviera presente el pensamiento de Santo Tomás, podría entender el texto de otra manera. Como el texto dice que "el mismo intelecto está en acto por la especie", y luego agrega que "el *intelligere* se tiene al intelecto en acto como el *esse* al ente en acto", quien lo lee *materialiter* podría creer que este «intelecto en acto» es aquel «mismo intelecto en acto por la especie», cuando en realidad se trata de la última reducción al acto del intelecto por el *intelligere*, y no de la primera reducción por la especie. Así mal entendido, quedaría que el *intelligere* es como el *esse* respecto del intelecto mismo en acto por la especie, que sería como el ente. Pero así no tiene ningún sentido, porque el intelecto informado por la especie no existe por el *intelligere* sino por el *esse* real del alma, pues tiene existencia permanente, se esté o no poniendo el acto de entender.

Aquí, entonces, hay que entender ciertamente que el «intelecto en acto» al que se compara el *intelligere* como *esse*, es aquel que se identifica con lo entendido en acto, es – como se dice en el texto – "lo que el intelecto forma al concebir", esto es: el verbo mental. Por lo tanto, en

---

[1] I, q. 34, a. 1 ad 2: "Nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum Verbum, solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod *ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu*, non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. – Cum ergo dicitur [en la objeción] quod verbum est *notitia*, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis [como se toma en el *corpus*], vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo".

[2] I, q. 14, a. 1. Cf. «3° Doctrina tomista definitiva en el tratado de Dios de la *Suma Teológica*», p. 428.

Cayetano no quiere reconocer en el *intelligere* un *esse intelligibilis ut actus*, sino que se queda viendo en él al *esse intelligibilis in actu*: no lo ve como el *esse* que actualiza al intelecto formado por la especie, sino sólo que significa que el intelecto está actualmente entendiendo. Y como le pasa a Juan de Santo Tomás, tampoco va a poder entender el *intelligere* como una verdadera acción, sino sólo que se entiende a modo de acción.

3º El verbo como producción del intelecto

Apoyados en la analogía de proporcionalidad que Santo Tomás plantea entre los entes reales y los entes entendidos, todas las incógnitas que surgen al estudiar la operación intelectual se iluminan y esclarecen. Tomemos uno de los textos fundamentales acerca de la doctrina del verbo que todavía no habíamos considerado, el de I Contra Gentes c. 53:

Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Para que procedamos, en cuanto es posible, del conocimiento de nuestro intelecto al del intelecto divino, hay que considerar que la cosa exterior entendida por nosotros, no existe en nuestro intelecto según su propia naturaleza, sino que su especie debe estar en nuestro intelecto, por la que el intelecto se ponga en acto. Pues al existir en acto por dicha especie como por propia forma, entiende la cosa misma. No, sin embargo, de tal manera que el mismo entender sea una acción que transita en lo entendido, como la calefacción transita en lo calentado, sino que permanece en el inteligente; pero tiene relación a la cosa que se entiende, por cuanto la especie dicha, que es principio de la operación intelectual a modo de forma, es su semejanza.

immanens, ut in littera dicitur; tum quia, secundum veritatem, magis habet de *significari* quam esse actionis".

intelecto, pues el *esse* de la intención entendida es el mismo *intelligi*"[1]. El intelecto, entonces, determinado por la especie, al concebir le confiere a la especie un *esse* inteligible, formando el verbo mental, que es – como se dice en la *Suma* – una manera de ente segundo: "Pertenece a la razón del verbo interior, que es la intención entendida, proceder del que entiende según su *intelligere*, pues es a manera de término (*quasi terminus*) de la operación intelectual, porque el intelecto, al entender, concibe y forma la intención o razón entendida, que es el verbo interior"[2].

El punto, en todo esto, está en que se entienda la analogía que se plantea de modo estricto y propio. Santo Tomás quiere que la relación del *intelligere* con la especie en la constitución del verbo, se entienda según la misma metafísica de la participación que permite entender la relación del *esse* con la esencia en la constitución del ente. ¡Y los tomistas no se han decidido a hacerlo! Llegado al texto que comentamos, Cayetano vuelve a pisar el freno: "En la respuesta a lo segundo – dice –, advierte que, cuando se dice en el texto que «el *intelligere* así se tiene al intelecto en acto, como el *esse* al ente en acto», la locución no es *similitudinaria*, sino más bien *expressiva*: como si dijera que, así como el *esse* en común [se tiene] al ente en acto en común, así tal *esse*, esto es, el *intelligere*, [se tiene] a tal ente en acto, esto es, al intelecto en acto. Porque se declaró más arriba que conocer algo es ser (*esse*) aquello [que se conoce]; y que en los que conocen en potencia, lo cognoscitivo es primero en potencia lo conocido, luego [lo es] de modo medio entre potencia y acto [al ser informado por la especie], y finalmente es eso mismo [al formar el verbo], y sólo entonces se dice cognoscente en acto. Mas no impide que el *intelligere* se diga acción, tanto porque es inmanente, como se dice en el texto, como porque, según verdad, tiene mas de *significar* que de *ser* acción"[3].

---

[1] IV Contra Gentes c. 11, n. 11: "Esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. [...] Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi".

[2] IV Contra Gentes c. 11, n. 13: "Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum".

[3] Card. Cayetano, In I, q. 34, a. 1, n. 13: "In responsione ad secundum, adverte quod, cum dicitur in littera quod intelligere ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu, est locutio non similitudinaria, sed potius expressiva: ac si diceret, quod sicut esse in communi ad ens in actu in communi, ita tale esse, idest intelligere, ad tale ens in actu, idest intellectum in actu. Declaratum est enim superius quod cognoscere aliquid est esse illud; et quod in cognoscentibus in potentia, cognoscitivum est primo in potentia ipsum cognitum, deinde medio modo inter potentiam et actum, et demum est ipsum; et tunc tantum dicitur actu cognoscens. Nec obstat quod intelligere dicatur actio: tum quia est

intelecto, pues el *esse* de la intención entendida es el mismo *intelligi*"[1]. El intelecto, entonces, determinado por la especie, al concebir le confiere a la especie un *esse* inteligible, formando el verbo mental, que es – como se dice en la *Suma* – una manera de ente segundo: "Pertenece a la razón del verbo interior, que es la intención entendida, proceder del que entiende según su *intelligere*, pues es a manera de término (*quasi terminus*) de la operación intelectual, porque el intelecto, al entender, concibe y forma la intención o razón entendida, que es el verbo interior"[2].

El punto, en todo esto, está en que se entienda la analogía que se plantea de modo estricto y propio. Santo Tomás quiere que la relación del *intelligere* con la especie en la constitución del verbo, se entienda según la misma metafísica de la participación que permite entender la relación del *esse* con la esencia en la constitución del ente. ¡Y los tomistas no se han decidido a hacerlo! Llegado al texto que comentamos, Cayetano vuelve a pisar el freno: "En la respuesta a lo segundo – dice –, advierte que, cuando se dice en el texto que «el *intelligere* así se tiene al intelecto en acto, como el *esse* al ente en acto», la locución no es *similitudinaria*, sino más bien *expressiva*: como si dijera que, así como el *esse* en común [se tiene] al ente en acto en común, así tal *esse*, esto es, el *intelligere*, [se tiene] a tal ente en acto, esto es, al intelecto en acto. Porque se declaró más arriba que conocer algo es ser (*esse*) aquello [que se conoce]; y que en los que conocen en potencia, lo cognoscitivo es primero en potencia lo conocido, luego [lo es] de modo medio entre potencia y acto [al ser informado por la especie], y finalmente es eso mismo [al formar el verbo], y sólo entonces se dice cognoscente en acto. Mas no impide que el *intelligere* se diga acción, tanto porque es inmanente, como se dice en el texto, como porque, según verdad, tiene mas de *significar* que de *ser* acción"[3].

---

[1] IV Contra Gentes c. 11, n. 11: "Esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. [...] Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi".

[2] IV Contra Gentes c. 11, n. 13: "Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum".

[3] Card. Cayetano, In I, q. 34, a. 1, n. 13: "In responsione ad secundum, adverte quod, cum dicitur in littera quod intelligere ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu, est locutio non similitudinaria, sed potius expressiva: ac si diceret, quod sicut esse in communi ad ens in actu in communi, ita tale esse, idest intelligere, ad tale ens in actu, idest intellectum in actu. Declaratum est enim superius quod cognoscere aliquid est esse illud; et quod in cognoscentibus in potentia, cognoscitivum est primo in potentia ipsum cognitum, deinde medio modo inter potentiam et actum, et demum est ipsum; et tunc tantum dicitur actu cognoscens. Nec obstat quod intelligere dicatur actio: tum quia est

Cayetano no quiere reconocer en el *intelligere* un *esse intelligibilis ut actus*, sino que se queda viendo en él al *esse intelligibilis in actu*: no lo ve como el *esse* que actualiza al intelecto formado por la especie, sino sólo que significa que el intelecto está actualmente entendiendo. Y como le pasa a Juan de Santo Tomás, tampoco va a poder entender el *intelligere* como una verdadera acción, sino sólo que se entiende a modo de acción.

3º El verbo como producción del intelecto

Apoyados en la analogía de proporcionalidad que Santo Tomás plantea entre los entes reales y los entes entendidos, todas las incógnitas que surgen al estudiar la operación intelectual se iluminan y esclarecen. Tomemos uno de los textos fundamentales acerca de la doctrina del verbo que todavía no habíamos considerado, el de I Contra Gentes c. 53:

Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Para que procedamos, en cuanto es posible, del conocimiento de nuestro intelecto al del intelecto divino, hay que considerar que la cosa exterior entendida por nosotros, no existe en nuestro intelecto según su propia naturaleza, sino que su especie debe estar en nuestro intelecto, por la que el intelecto se ponga en acto. Pues al existir en acto por dicha especie como por propia forma, entiende la cosa misma. No, sin embargo, de tal manera que el mismo entender sea una acción que transita en lo entendido, como la calefacción transita en lo calentado, sino que permanece en el inteligente; pero tiene relación a la cosa que se entiende, por cuanto la especie dicha, que es principio de la operación intelectual a modo de forma, es su semejanza.

---

immanens, ut in littera dicitur; tum quia, secundum veritatem, magis habet de *significari* quam *esse* actionis".

que el verbo sea *procedens*, sino en determinar su relación con la especie. Pero igual es muy rico, y se esclarece cuando tenemos en cuenta la analogía del entender, que pertenece al orden del *agere* y del acto segundo, con el orden del ser y acto primero. Si reunimos ahora todos los elementos de dicha analogía que fuimos comparando, decimos que: *así como se tienen la materia, la forma y el esse respecto del ente, así se tienen el intelecto, la especie y el intelligere respecto del verbo*.

Elementos		**Orden del ser (acto primero)**	**Orden del obrar (acto segundo)**	**Proporción**
Determinativos	Potencia	*Materia*	*Intelecto*	Sujeto universalmente indeterminado
	Acto	*Forma*	*Especie*	Determinativo formal de toda cosa
Actual		*Esse*	*Intelligere*	Principio actualizador universal participado
Producto		*Ente*	*Verbo*	Compuesto subsistente (real o mental)

La proporción entre el intelecto y la materia es la menos propia, pero no deja de ser sumamente ilustrativa, esclareciendo aun la misma noción de materia prima. El intelecto se compara con la materia en cuanto principio pasivo *recipiens* de las especies, y por las especies del *intelligere* (acción inmanente), y no en cuanto principio activo del *intelligere*. Siempre la primera potencia es primer sujeto *participans*: Así como la materia participa de la forma, y por la forma del *esse*, así el intelecto participa de las especies, y por las especies del *intelligere*. Dijimos más arriba que la semejanza intelecto/materia vale para el hombre, cuyo intelecto está en pura potencia (*tabula rasa*) por ser, justamente, potencia de un alma unida a la materia. Pero Santo Tomás podría comparar el intelecto angélico a la materia de los cuerpos celestes, que está necesariamente determinada por su forma propia, como los intelectos angélicos están necesariamente informados por las especies an-

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

Hay que considerar, además, que el intelecto, formado por la especie de la cosa, al entender forma en sí mismo cierta intención de la cosa entendida, que es la razón de la misma, significada por la definición. Y esto es ciertamente necesario, por cuanto el intelecto entiende indiferentemente la cosa ausente o presente, en lo que la imaginación conviene con el intelecto; pero el intelecto tiene mayor amplitud en cuanto que también entiende la cosa como separada de las condiciones materiales, sin las cuales no existe en la realidad de las cosas; y esto no podría darse si el intelecto no formara para sí la dicha intención.

Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

Ahora bien, dado que esta intención entendida es como el término de la operación inteligible, es distinta de la especie inteligible que pone al intelecto en acto, a la que hay que considerar como principio de la operación inteligible, aunque ambas sean semejanza de la cosa entendida. Justamente, por cuanto la especie inteligible, que es forma del intelecto y principio de intelección, es semejanza de la cosa exterior, se sigue que el intelecto forme la intención semejante a esa cosa, porque cual es cada cual, tal obra. Por lo tanto, por cuanto la intención entendida es semejante a alguna cosa, se sigue que el intelecto, al formar dicha intención, entienda aquella cosa.

Como el contexto no es el de la persona del Verbo sino del conocimiento divino, en este paso Santo Tomás no se preocupa por señalar

pone o supone esta doctrina todas las veces que se vuelve al punto. Los grandes tomistas no se han atrevido a tomar sus expresiones en sentido estricto, pero es hora de hacerlo. Muchas veces Dios oculta estas cosas a los sabios e inteligentes, y se las revela a los pequeños (Mt 11, 25).

La proporción entre el verbo y el ente sólo se entiende como consecuencia de la anterior, por eso Santo Tomás – creemos – apenas si se animó a proponerla en un único lugar. Al parecer único, pero lugar principal, porque la doctrina del verbo mental nació de la consideración del misterio del Verbo divino, y Santo Tomás propuso esta proporción en su obra máxima, la *Suma*, y en el punto de la máxima explicación de por qué el verbo es nombre personal. La solución tomista del problema de la constitución metafísica del verbo mental, que puede considerarse ciertamente la cuestión más peliaguda de la metafísica, es maravillosa, casi mágica, porque donde no había nada más que especie e *intelligere* – ¡abracadabra! –, aparece como de la nada la tercera realidad del verbo mental: no aparece de la nada, pero sí aparece sin agregar nada.

Ya lo vimos titubear al joven Santo Tomás, fiel al aristotelismo, sin atreverse a distinguir como tercera realidad al verbo mental, no viendo en el espíritu más que especie y acción: "En nosotros, el verbo no es otra cosa sino la especie entendida, o quizás la misma operación del que entiende"[1]. Pero no, el agustinismo pedía reconocer al verbo mental como *producto* realmente distinto de la especie y el *intelligere*, y Santo Tomás lo hará sin dejar de considerar al acto de entender – según lo pide el aristotelismo – como algo último.

Producto viene de *pro ducere*, y significa llevar o conducir a través de algo, como por cierta razón o camino. El producto de un número por otro significa llevar o sumar el número tantas veces como dice el otro: «dos por tres» pide llevar al dos a través del tres, sumándolo tres veces. Así también la acción de entender se entiende a modo de movimiento, que debe llevarse a través de la especie, que es como la razón de su paso, teniendo al verbo como producto o resultado: así como 2 x 3 = 6, así también *intelligere* x *especie* = *verbo*. Ahora bien, decimos que este producto o composición (el 6 es compuesto de 2 y 3) es semejante al ente, que es producto o composición del *esse* y la esencia, porque el *esse* es también como la acción que, determinada por la esencia, compone o produce el ente. Pero, ¿el ente está compuesto de otra cosa, además del *esse* y de la esencia? no; ¿es realmente distinto del *esse* y de la esencia? sí. El ente es el producto o compuesto, mientras que el *esse* y la esencia

[1] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2, qla. 1. Cf. «3º Primer acercamiento *aristotélico* a la consideración del verbo mental», p. 403.

gélicas. Así como las criaturas corporales tienen un principio potencial universal en la materia prima, así también las criaturas espirituales, entes por excelencia que son *quodammodo omnia*, sin llegar a ser el acto puro divino, tienen un principio potencial más universal todavía en el intelecto. El intelecto creado es *omnia* en potencia, sólo el intelecto divino es *omnia* en acto.

La proporción entre la especie y la forma es la más propia, tanto que en algunos casos hay absoluta identidad entre ambas, como cuando el ángel se conoce a sí mismo por su propia forma, que hace también las veces de especie, y lo mismo para el alma separada. Pero en el caso del hombre la distancia es máxima, porque la forma está singularizada por la materia, mientras que el intelecto humano la recibe inmaterializada por la abstracción. Y no sólo tenemos la diferencia de condición material/inmaterial, sino que de las formas reales apenas si alcanzamos ciertas quididades generales, siendo – por ejemplo – muy poca cosa conocer del alma humana sólo que es animal racional. Se da también una como inversión de funciones entre la forma y la especie:

- La forma es primero principio de ser (real) y, en segundo lugar, principio de operación.
- La especie es primero principio de operación y, en segundo lugar, principio de ser (mental).

La proporción entre el *intelligere* y el *esse* se impone al tomista advertido de la metafísica de la participación. Aquí es donde hace pie Santo Tomás para elevarse a la proporción final entre el verbo y el ente real. Asi como los principios aristotélicos de potencia y acto conducen necesariamente a la distinción entre esencia y acto de ser, y hasta que no se explicita en este orden la metafísica de la participación, no se termina de entender la constitución del ente creado y su relación con el ente divino, así también los principios aristotélicos del entendimiento no se terminan de explicar hasta que no se entiende la relación entre especie y acto de entender de manera análoga. No fue fácil distinguir en el orden del ser la esencia del *esse*, pero en el orden del conocer se hace evidente la distinción entre la especie y el *intelligere*, porque la especie permanece habitualmente aun cuando no se entienda en acto. Y se impone la metafísica de la participación porque el *intelligere* puede actualizar las especies de todo lo que puede ser: el *intelligere* o acto de entender tiene la misma universalidad que el *esse* o acto de ser. Las especies, por lo tanto, lo determinan de manera estrictamente análoga a como las esencias determinan el acto de ser. En este punto Santo Tomás es absolutamente explícito y, al menos en sus escritos de madurez, pro-

pero la acción del intelecto no es transeúnte sino inmanente; no actualiza un paciente distinto del agente, sino al mismo agente; no se aparta y sale de él, sino que queda en él. El intelecto es, a la vez, agente que la produce activamente, y sujeto que la recibe pasivamente; aspectos que tienen que pertenecerle al intelecto por razones distintas, pero que no dejan de pertenecerle al mismo y único intelecto. Todo esto decía Santo Tomás en nuestro famoso *ad 2um*: "El mismo intelecto, según que está en acto por la especie inteligible, se considera de modo absoluto. E igualmente el *intelligere*, [...] pues el *intelligere* no significa una acción que sale del inteligente, sino que permanece en el inteligente".

Ahora bien, si el verbo no es más que el resultado de dos coprincipios inmanentes, ¿de dónde le viene su carácter de *exeunte* o procedente? Le viene de lo que omitimos en la cita con puntos suspensivos: "[el *intelligere*] se tiene al intelecto en acto [o verbo] como el *esse* al ente en acto". La explicación está en que el *intelligere* es un *esse* segundo inteligible, que le confiere a la especie un nuevo modo de ser en el intelecto. La acción de entender consiste en darle una nueva existencia inteligible a las quididades de las cosas. Por el conocimiento procede *un ente del ente*, o más exactamente, del matrimonio del ente real (papá cosa) con el ente inteligente (mamá intelecto), se concibe el ente mental (bebé verbo). Como los dos coprincipios son inmanentes, este ente inteligible no se separa del intelecto, como una pompa de jabón se separaría de la serbatana que la sopla (el bebé verbo nunca corta su cordón umbilical). Pero no caigamos en entitatismo: el verbo no es un simple agregado de la especie más el acto de entender; no, el verbo es especificado por la especie, y puesto en la existencia por el acto de entender, pero es producto *exiens et procedens*, porque no existe con el *esse* real del inteligente, como una cualidad, sino con su propio *esse* inteligible. Ente de ente.

Una segunda aporía consistía en poner al verbo como producto del *intelligere*, según quería San Agustín, y aferrarse a considerar el *intelligere* como algo último, según lo quiere Aristóteles. Lo vimos a Juan de Santo Tomás hacer malabarismos para guardar las dos cosas: el *intelligere* es operación pero no es acción, sino cualidad; y no es directa sino virtualmente productivo del verbo. Y ninguna de las dos soluciones soluciona nada, porque no se entienden. Pero no hay que tomárselas con el bueno de Juan, que metido en el brete se acomodó como pudo. Este es un problema que presenta todo compuesto de potencia y acto: ¿qué es último, el acto o el compuesto? Ambos. La potencia es *recipiens* y el acto *recepto*, y apenas recibido el acto se tiene por lo mismo el compuesto, de manera que no tiene sentido ponerse a discutir quién es último. Ya el físico siente el problema con la causa formal, que no puede

son sus principios. Hay que decir, por lo tanto, que – de modo análogo – el verbo no es sino el producto del *intelligere* y de la especie, y no entra más nada en su composición, pero el verbo se distingue realmente tanto de la especie como del *intelligere*, como el producto o compuesto se distingue de sus principios.

Aquí tenemos que estar advertidos del riesgo constante del «entitatismo», esto es, de pensar al compuesto como el simple agregado de los coprincipios, entendiendo a éstos no como principios, sino como entes completos[1]. Aunque a veces comparemos la esencia con un vaso y el *esse* con el líquido, el ente no es el vaso más el líquido, sino un líquido envasado o un vaso licuado: un ser determinado o una esencia existente. Dios no da ser a una esencia, sino que crea el ente compuesto; el oso no da forma al *esse* que sigue la materia, sino que engendra un osito, el compuesto. De manera análoga, cuando el intelecto pasa al acto de entender, determinado por la especie, produce el verbo, que es compuesto de un principio actual: el *intelligere*, y un principio potencial: la especie. El verbo está en acto por el *intelligere*, pero se distingue realmente del *intelligere*, porque no es una acción sino el producto de una acción. El verbo tiene un modo determinado por la especie, pero se distingue realmente de la especie, porque no es una especie *expressa*, sino un compuesto de tal especie.

4º *La solución superior de todas las aporías*

La simplísima pero profundísima solución tomista de la naturaleza metafísica del verbo mental soluciona todos los problemas que el verbo plantea, y que sin dicha explicación, no tienen salida.

La primera y más fundamental, que se relaciona justamente con el dogma del Verbo divino, es que todo en el intelecto es *immanens*, salvo el verbo que es *exeunte vel procedens*. ¿Cómo se entiende? La especie es un hábito operativo, cualidad de la potencia intelectiva, que de ninguna manera puede entenderse como algo que salga o proceda del intelecto. De hecho no vemos cómo Juan de Santo Tomás puede decir que el verbo es también cualidad: "El mismo verbo es también cualidad, porque es imagen expresa que representa el objeto"[2], y a la vez considerarlo *procedens*. Lo que suele entenderse como saliente es la acción del agente: "El nombre de operación sin duda implica algo que procede del operante"[3],

[1] Cf. «3º Las potencias fluyen del alma», p. 326.
[2] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 350a.
[3] De Veritate q. 4, a. 2: "Hoc nomen operatio, quae proculdubio importat aliquid procedens ab operante".

ma en que un tomista denomine al verbo «*species expressa*» porque, como vimos, en *De Veritate* Santo Tomás usa la noción de «expresión» para caracterizarlo: "El verbo del intelecto tiene en nosotros dos cosas de su razón, esto es, que es entendido, y que es *ab alio expresso*"[1]. Lo que no cabe decir es que Santo Tomás suponga *dos especies*; lo que hay son dos modos o estados de la única especie: o simplemente *impresa* en el intelecto de modo habitual, o *expresada* en el verbo, al ser actualizada por el *intelligere*.

IV. Las dos especies de verbo mental o concepto

Santo Tomás distingue clara y repetidas veces dos especies de verbo o concepto, según que son producidos por la primera o segunda operación del espíritu: "El verbo de nuestro intelecto, según cuya semejanza podemos hablar del Verbo divino, es aquello en lo que termina la operación de nuestro intelecto, que se dice concepción del intelecto; ya sea la concepción que se significa por la voz incompleja, como ocurre cuando nuestro intelecto forma la quididad de las cosas; ya por la voz compleja, que se da cuando el intelecto compone o divide"[2]. "Lo que es entendido *primo et per se*, es entonces lo que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa entendida, ya sea aquello la definición, ya la enunciación, según que se ponen dos operaciones del intelecto, en III *de Anima* [c. 6]"[3].

Dice también Santo Tomás en otra parte: "Puesto que conviene hablar del intelecto según su semejanza con el sentido, como se ve del proceso que lleva Aristóteles en III *de Anima*, hay que decir que la cosa entendida no se tiene al intelecto posible como especie inteligible, por la que el intelecto posible está en acto, sino que dicha especie se tiene como principio formal por el cual el intelecto entiende. Lo entendido, en cambio, es decir, la cosa entendida se tiene como lo constituido o formado por la operación del intelecto: ya sea esto la quididad simple, ya la composición o división de la proposición. Pues Aristóteles señala es-

---

[1] De Veritate q. 4, a. 2. Cf. «4º Triunfo de la doctrina *agustiniana* sobre el verbo mental», p. 409.

[2] De Veritate q. 4, a. 2: "Verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de Verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incom-plexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit".

[3] De Potentia q. 9, a. 5: "Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III *de Anima*".

considerarse como anterior al efecto: "Las causas motoras [eficientes] preexisten a las cosas hechas, [...] pero la causa formal comienza a ser junto con la cosa de la que es forma"[1]. Más le pasa al metafísico con el *esse* y el ente, pues qué sentido puede tener discutir qué es último, si el ente resultante o el acto de ser que lo pone en la existencia. Pues bien, tampoco tiene sentido discutir qué es último, si el verbo o el *intelligere* que es su acto último que le da ser.

Como tercer problema mencionemos el que presenta, en la escuela tomista, la doble especie, *impresa* y *expresa*. Al decir del mismo P. Cornelio Fabro – tan áspero en su crítica de otros aspectos de la escuela tomista –, "la distinción de especie impresa y especie expresa en la vida intelectiva es aceptada por los tomistas sin discusión"[2]. "La asimilación cognoscitiva – explica Fabro – se desarrolla en dos momentos realmente distintos, incluso respecto a la especie: el momento de la «presentación» del objeto en el que el espíritu se encuentra como recipiente, como materia que se actualiza en la forma, y el momento de «contemplación» del objeto, en que el sujeto «expresa» explícitamente a sí mismo el contenido del objeto y se actualiza en él: los dos momentos, puesto que pertenecen ya ambos a la vida del espíritu, tienen que terminar dentro del sujeto. Por tanto hay que admitir que ellos dan origen a especies intencionales distintas, aunque intrínsecamente subordinadas. La una es el término del influjo que el sujeto padece por parte del objeto y se llama «especie impresa»; la otra es el término de la contemplación, o bien de la penetración o toma de posesión que el alma hace del contenido ofrecido por la especie impresa, y se llama «especie expresa»"[3]. Y agrega: "Un luminoso texto del Angélico resume y coordina de modo admirable cuanto se ha dicho en defensa de las «especies» y de la intencionalidad"[4]. Se refiere a I *Contra Gentes* c. 53, texto que citamos en el punto anterior. La frase que destaca Fabro como aquella donde se afirma la distinción entre especie impresa y expresa es la siguiente: "Dado que esta *intentio intellecta* es como el término de la operación inteligible, es distinta de la especie inteligible que pone al intelecto en acto, a la que hay que considerar como principio de la operación inteligible, aunque ambas sean semejanza de la cosa entendida".

Por supuesto que Santo Tomás sostiene la distinción entre especie (impresa) y verbo o *intentio intellecta*, y no tendríamos mayor proble-

---

[1] In XII Metaphys. lect. 3, n. 10. Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo II: «Causa formal y existencia», p. 149-150.
[2] Cornelio Fabro, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 465.
[3] C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, p. 465.
[4] C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, p. 466.

sentit, est species [intelligibilis][1]. *Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis.*

que el sentido siente es la especie sensible. Por lo tanto, el verbo mental por el que el intelecto entiende, es la especie inteligible.

Sed contra, verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

Mas contra esto, el verbo mental interior es lo que se significa por el verbo exterior. Pero el verbo exterior no significa la especie inteligible. Por lo tanto, el verbo interior no es la misma especie inteligible.

Respondeo. Dicendum, quod secundum Augustinum, XV de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum in III de Anima.

Respuesta. Hay que decir que, según Agustín en XV *de Trinit.*, el verbo mental implica algo que procede de la mente o del intelecto. Ahora bien, algo procede del intelecto en cuanto es constituido por su operación. Mas hay una doble operación del intelecto, según el Filósofo en III *de Anima*:

Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi.

— Una que se llama *inteligencia de los indivisibles*, por la que el intelecto forma en sí mismo la definición, o el concepto de algo incomplejo.

Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem.

— La otra operación es la del intelecto que *compone y divide*, según la cual forma la enunciación.

Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem.

Y a cada uno de los constituidos por la operación del intelecto se lo denomina verbo mental, el primero de los cuales es significado por un término incomplejo, y el segundo por la oración.

Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo

Pero es manifiesto que toda operación del intelecto procede de él

[1] Los dos textos que hemos podido consultar traen aquí: «*species intelligibilis*», pero evidentemente se trata de la especie sensible.

tas dos operaciones del intelecto en III *de Anima*: una que llama *inteligencia de lo indivisible*, por la que el intelecto aprehende la quididad de alguna cosa, a la que los árabes denominan formación o imaginación por el intelecto; y pone otra, esto es, la *composición o división* del intelecto, que los árabes llaman credulidad o fe. Para ambas operaciones se presupone la especie inteligible, por la que el intelecto posible se pone en acto; porque el intelecto posible no obra sino según que está en acto, como tampoco la vista ve sino por cuanto está puesta en acto por la especie visible. De allí que, así como la especie visible no se tiene como *aquello que* se ve, sino como *por lo cual* se ve, de igual modo pasa con el intelecto posible; salvo que el intelecto posible reflexiona sobre sí mismo y sobre su especie, no así la vista" [1].

Y trata de este asunto de manera aun más detallada en el V *Quodlibeto*, q. 5, a. 2, texto que vale la pena traer completo:

Utrum verbum cordis sit species intelligibilis	**Si el verbo mental es la especie inteligible**
Videtur quod verbum cordis sit species intelligibilis.	*Parece* que el verbo mental es la especie inteligible.
Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis.	Porque el verbo mental es *por lo* que el intelecto ve. Ahora bien, esto es justamente la especie inteligible. Por lo tanto, el verbo mental es la especie inteligible.
Praeterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quod sensus	*Además*, el conocimiento intelectivo se origina del sentido. Pero lo

[1] De Spiritualibus Creaturis a. 9 ad 6: "Si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III de Anima, oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de Anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus".

ra operación, la argumentación o raciocinio, es como un movimiento de proposiciones, que no constituye un único verbo mental, sino que termina concibiendo el verbo mental de la conclusión:

- *La primera* operación, llamada *inteligencia de los indivisibles*, termina constituyendo o formando la quididad simple de las cosas, que es un concepto de algo incomplejo, y es significada por una voz incompleja, la definición.
- *La segunda* operación termina en una *composición o división*, que forma la enunciación o proposición, y es significada por una voz compleja u oración. Sólo por ésta el intelecto conoce la verdad, lo que implica cierta reflexión de la que sólo el intelecto es capaz.

V. El verbo de simple aprehensión

1º Prenotando

Al asimilar el concepto o verbo mental al ente real, considerándolo un ente de segundo orden, lo primero que se destaca es su *unidad*. Así como, en el orden primero del ente real, la materia prima no puede ser informada más que por una única forma substancial, y no puede existir más que bajo un único acto de ser; así también, en el orden segundo del ente inteligible o verbo, el intelecto no puede ser informado más que por una única especie, y no puede existir más que bajo un único acto de entender.

La afirmación de unidad en el ente real no se sostiene, en el tomismo, sino superando dos formidables discusiones. *Primero*, la que llevó el mismo Santo Tomás sobre la unidad de la forma substancial, frente a los logicistas que sostenían la multiplicidad de formalidades substanciales, considerando reales las distinciones lógicas entre géneros y diferencias[1]. *Segundo*, la que todavía tiene que llevar el tomismo respecto de la unidad del acto de ser, contra los que sostienen que los accidentes tienen su *esse* accidental[2].

Es de suponer, entonces, que lo que pasemos a decir en cuanto a la unidad del verbo, según sus especies, podrá ser objeto de infinita discusión – bueno, suponiendo también que quedara quién se interese por

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo II, «Una tesis fundamental del tomismo», p. 127.

[2] Cf. «II. El supósito tiene ser por un único acto de ser», p. 124.

secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta, prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quaedam species intelligibilis.

según que está puesto en acto por la especie inteligible, porque nada obra sino según que está en acto. Por lo que es necesario que la especie inteligible, que es principio de la operación intelectual, difiera del verbo mental, que es formado por la operación del intelecto; por más que el mismo verbo pueda decirse forma o especie inteligible, como constituida por el intelecto, al modo como la forma del arte que el intelecto inventa se dice ser una especie inteligible.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid[1] *dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.*

A lo primero se dice que el intelecto entiende *por algo* de dos modos: de uno *formalmente*, y así entiende por la especie inteligible, por la que se hace en acto; y de otro modo como por instrumento, del que se usa para conocer otra cosa; y de este modo el intelecto entiende *por el verbo*, porque forma el verbo para entender la cosa.

Ad secundum dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus.

A lo segundo se dice que el conocimiento del sentido externo se perfecciona por la sola inmutación del sentido por el sensible, de donde siente por la forma que se le imprime del sensible; pues el mismo sentido externo no forma para sí una forma sensible; esto lo hace la facultad imaginativa, cuya forma es en cierto modo semejante al verbo del intelecto.

Recogiendo lo que se ha dicho, tenemos dos verbos o conceptos constituidos por la *primera* y *segunda* operación del intelecto; la *terce-*

[1] Aquí hay otro error; evidentemente no se trata de *aquello que* (*quid*) conoce el intelecto, sino de aquello *por lo que* (*quo*) conoce el intelecto – como plantea la objeción y de hecho se responde –. No tendría que decir «*aliquid*» sino «*aliquo*».

Solución. Dijimos más arriba, un poco apresuradamente, que la analogía entre el intelecto posible y la materia prima quedaba oscurecida en parte porque la materia prima sólo puede estar informada por una forma a la vez, mientras que el intelecto recibe múltiples especies, aunque sólo pasa al acto por una única[1]. Ahora debemos corregirnos porque no está bien dicho. Las especies que informan habitualmente el intelecto posible son en cierto modo una. Dijimos muy al comienzo que la primera noción universal, que incluye a toda otra, es el ente, *id quod est*[2]. Pues bien, ésta es la *especie única* que informa al intelecto posible. Todas las demás determinaciones que se imprimen, por la abstracción, en el intelecto posible, no hacen sino determinar la especie única de ente, de tal manera que – aquí está lo que hay que entender ahora – no le hacen perder la unidad.

Todas las determinaciones que se agregan a la especie «ente», lo hacen a modo de actos respecto de su propia potencia – siempre recurriendo a la riqueza de las nociones aristotélicas de acto y potencia –, lo que explica que, por más que puedan distinguirse realmente, no dejan de conformar una unidad también real. Los trascendentales son ciertas determinaciones que siguen al ente en toda su universalidad. Los predicamentos son determinaciones de la noción de ente que la reducen a los géneros principales de quididades. Pero aunque existe realmente en el intelecto una especie común de ente, su comunidad es analógica, esto es, confusa, y al determinarse a alguno de los géneros de predicamentos, no lo hace como por impresión de otra especie distinta, sino como esclarecimiento y determinación de la misma noción de ente. La especie substancia, por lo tanto, no es una especie propiamente distinta de la especie ente, sino su determinación principal, pues el ente es propia y principalmente la substancia. Y la especie de cualidad y cantidad, si bien se distinguen entre sí y se distinguen de la substancia (aunque la impliquen como sujeto), no se distinguen propiamente de la noción de ente en común.

Y algo semejante hay que decir respecto de las especies correspondientes a las diferencias genéricas o específicas, y a los subgéneros y es-

---

substantia», idest quia solutio huius quaestionis est pernecessaria ad ea quae sunt de substantia determinanda, de qua est principalis intentio huius scientiae. Est autem ista dubitatio, quare illud, cuius definitio est ratio, «est unum», scilicet quod quid est. Definitio enim ratio est significans quod quid est, sicut definitio hominis est animal bipes. Ponatur enim quod haec sit eius definitio: quare igitur hoc, quod dicitur animal bipes, est unum, et non multa?" (n. 1537)

[1] Cf. «3° Doctrina tomista definitiva en el tratado de Dios de la *Suma Teológica*», p. 428.

[2] Cf. «II. El ente es lo primero conocido», p. 51.

estos asuntos, lo que después del Vaticano II no es evidente –. La adecuación del intelecto humano a la cosa, a diferencia del intelecto angélico, es gradual y muy imperfecta, y consta de dos etapas fundamentales, que son justamente las que corresponden a la primera y segunda operación del espíritu. Por la primera operación, el intelecto se conforma con la substancia de las cosas, mientras que recién por la segunda el intelecto se encuentra – a la vez y por lo mismo – en conformidad con el ente tal como se da en la realidad, y en conocimiento de dicha conformidad.

La unidad, entonces, del verbo de primera operación depende fundamentalmente de la unidad de la especie, así como la unidad substancial de un ente real depende de la unidad de su forma substancial. Y la unidad del verbo de segunda operación depende de la unidad del *esse intelligibilis* que le confiere el acto de entender, así como la unidad del supósito real, esto es, del ente completo con todos sus accidentes, depende de la unidad del acto de ser.

La intención de este análisis no es la de agotar el asunto, que da para mucho más, sino la de subrayar la riqueza de la analogía planteada entre los elementos del verbo mental y el ente real, y mostrar que es ciertamente el pensamiento profundo de Santo Tomás. Pasemos, entonces, a considerar el producto de la primera operación.

2º *La unidad de las especies*

Objeción. Comencemos señalando una aparente contradicción en lo que Santo Tomás nos dice acerca de la primera operación del espíritu, cuyo producto es el verbo mental que ahora consideramos. Siguiendo a Aristóteles, la llama preferentemente *intelligentia indivisibilium*, «inteligencia de los indivisibles», indivisibles que serían las quididades simples de las cosas, por las que se entienden cosas incomplejas, que también se significan con términos incomplejos. De allí que también se llame «simple aprehensión», nombre preferido por los escolásticos. Pero Santo Tomás dice también muchas veces que por la primera operación se conoce la quididad de las cosas significada por la *definición*. Ahora bien, la definición no es un término simple, sino complejo, pues consta al menos de género y diferencia. Pareciera, por lo tanto, que la simple aprehensión no es tan simple, ni es inteligencia de algo tan indivisible[1].

[1] Cf. In VII Metaph. lect. 12, donde se plantea esta objeción y se resuelve: "Dicit ergo [Philosophus], quod nunc primum debet dicere de definitione id quod non est de ea dictum «in analyticis», idest in libro *Posteriorum*. Ibi enim mota est quaedam dubitatio de definitione, et non soluta, quam oportet hic solvere, «quia est praeopere rationibus de

estos asuntos, lo que después del Vaticano II no es evidente –. La adecuación del intelecto humano a la cosa, a diferencia del intelecto angélico, es gradual y muy imperfecta, y consta de dos etapas fundamentales, que son justamente las que corresponden a la primera y segunda operación del espíritu. Por la primera operación, el intelecto se conforma con la substancia de las cosas, mientras que recién por la segunda el intelecto se encuentra – a la vez y por lo mismo – en conformidad con el ente tal como se da en la realidad, y en conocimiento de dicha conformidad.

La unidad, entonces, del verbo de primera operación depende fundamentalmente de la unidad de la especie, así como la unidad substancial de un ente real depende de la unidad de su forma substancial. Y la unidad del verbo de segunda operación depende de la unidad del *esse intelligibilis* que le confiere el acto de entender, así como la unidad del supósito real, esto es, del ente completo con todos sus accidentes, depende de la unidad del acto de ser.

La intención de este análisis no es la de agotar el asunto, que da para mucho más, sino la de subrayar la riqueza de la analogía planteada entre los elementos del verbo mental y el ente real, y mostrar que es ciertamente el pensamiento profundo de Santo Tomás. Pasemos, entonces, a considerar el producto de la primera operación.

2º *La unidad de las especies*

Objeción. Comencemos señalando una aparente contradicción en lo que Santo Tomás nos dice acerca de la primera operación del espíritu, cuyo producto es el verbo mental que ahora consideramos. Siguiendo a Aristóteles, la llama preferentemente *intelligentia indivisibilium*, «inteligencia de los indivisibles», indivisibles que serían las quididades simples de las cosas, por las que se entienden cosas incomplejas, que también se significan con términos incomplejos. De allí que también se llame «simple aprehensión», nombre preferido por los escolásticos. Pero Santo Tomás dice también muchas veces que por la primera operación se conoce la quididad de las cosas significada por la *definición*. Ahora bien, la definición no es un término simple, sino complejo, pues consta al menos de género y diferencia. Pareciera, por lo tanto, que la simple aprehensión no es tan simple, ni es inteligencia de algo tan indivisible[1].

[1] Cf. In VII Metaph. lect. 12, donde se plantea esta objeción y se resuelve: "Dicit ergo [Philosophus], quod nunc primum debet dicere de definitione id quod non est de ea dictum «in analyticis», idest in libro *Posteriorum*. Ibi enim mota est quaedam dubitatio de definitione, et non soluta, quam oportet hic solvere, «quia est praeopere rationibus de

Solución. Dijimos más arriba, un poco apresuradamente, que la analogía entre el intelecto posible y la materia prima quedaba oscurecida en parte porque la materia prima sólo puede estar informada por una forma a la vez, mientras que el intelecto recibe múltiples especies, aunque sólo pasa al acto por una única[1]. Ahora debemos corregirnos porque no está bien dicho. Las especies que informan habitualmente el intelecto posible son en cierto modo una. Dijimos muy al comienzo que la primera noción universal, que incluye a toda otra, es el ente, *id quod est*[2]. Pues bien, ésta es la *especie única* que informa al intelecto posible. Todas las demás determinaciones que se imprimen, por la abstracción, en el intelecto posible, no hacen sino determinar la especie única de ente, de tal manera que – aquí está lo que hay que entender ahora – no le hacen perder la unidad.

Todas las determinaciones que se agregan a la especie «ente», lo hacen a modo de actos respecto de su propia potencia – siempre recurriendo a la riqueza de las nociones aristotélicas de acto y potencia –, lo que explica que, por más que puedan distinguirse realmente, no dejan de conformar una unidad también real. Los trascendentales son ciertas determinaciones que siguen al ente en toda su universalidad. Los predicamentos son determinaciones de la noción de ente que la reducen a los géneros principales de quididades. Pero aunque existe realmente en el intelecto una especie común de ente, su comunidad es analógica, esto es, confusa, y al determinarse a alguno de los géneros de predicamentos, no lo hace como por impresión de otra especie distinta, sino como esclarecimiento y determinación de la misma noción de ente. La especie substancia, por lo tanto, no es una especie propiamente distinta de la especie ente, sino su determinación principal, pues el ente es propia y principalmente la substancia. Y la especie de cualidad y cantidad, si bien se distinguen entre sí y se distinguen de la substancia (aunque la impliquen como sujeto), no se distinguen propiamente de la noción de ente en común.

Y algo semejante hay que decir respecto de las especies correspondientes a las diferencias genéricas o específicas, y a los subgéneros y es-

---

substantia», idest quia solutio huius quaestionis est pernecessaria ad ea quae sunt de substantia determinanda, de qua est principalis intentio huius scientiae. Est autem ista dubitatio, quare illud, cuius definitio est ratio, «est unum», scilicet quod quid est. Definitio enim ratio est significans quod quid est, sicut definitio hominis est animal bipes. Potnatur enim quod haec sit eius definitio: quare igitur hoc, quod dicitur animal bipes, est unum, et non multa?" (n. 1537)

[1] Cf. «3° Doctrina tomista definitiva en el tratado de Dios de la *Suma Teológica*», p. 428.

[2] Cf. «II. El ente es lo primero conocido», p. 51.

pecies que aquellas constituyen. La diferencia genérica «viviente» determina la especie impresa correspondiente a la noción de «substancia» de tal manera que no forma propiamente una especie distinta, sino una determinación de dicha especie, como todo acto que determina una potencia conforma un compuesto con unidad real: "Cuando la diferencia se agrega al género, no se agrega como una esencia diversa del género, sino como contenida implícitamente en el género, como lo determinado se contiene en lo indeterminado, como lo blanco en lo coloreado"[1]. Por eso la especie resultante del *ente-viviente-sensible-racional*, que no es otra cosa que la definición de hombre, tiene unidad real: "Todo lo que se pone en la definición debe ser algo uno. Esto es así porque la definición es una única razón; y lo que se significa por ella es la substancia de la cosa. De allí que la definición deba ser la razón significativa de algo uno, porque la substancia de la cosa, que la definición significa, es algo uno"[2]. Por lo tanto, todas las definiciones que se pueden formar en el intelecto, no son más que determinaciones de la única especie «ente». Como dijimos al comienzo, "el ente no sólo es lo primero conocido, sino que también es, en cierto modo, todo lo conocido, pues todo lo demás se conoce por él y en él, como determinación suya"[3].

El famoso «árbol de Porfirio», que ordena las quidades en géneros y especies, partiendo de la noción común de *ente* como tronco y raíz de dicho árbol, tiene unidad real en el intelecto. Esa es la especie única que informa al intelecto, al modo como la materia prima está informada por una única forma substancial. Se distinguen las ramas entre sí, pero no se distinguen propiamente las ramas específicas de las ramas genéricas principales, ni las principales del tronco del ente.

3º La unidad del verbo de simple inteligencia

Por la simple aprehensión concebimos la quididad de las cosas, esto es, su esencia substancial, que es necesariamente una y simple. Así como las cosas tienen una única forma substancial, que existe por un único acto de ser, conformando una única substancia real, así también la simple aprehensión está determinada por una especie única – como

---

[1] In VII Metaph. lect. 12, n. 1549: "Cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato".

[2] In VII Metaph. lect. 12, n. 1541: "Oportet quaecumque in definitione ponuntur esse unum. Et hoc ideo, quia definitio est una ratio; et id quod significatur per ipsam, est substantia rei. Unde oportet quod definitio sit ratio significativa unius alicuius; quia substantia rei, quam definitio significat, est unum quid".

[3] Cf. «3º La primera noción es evidentísima», p. 54.

acabamos de ver –, que pasa a existir pensada por el único acto de entender, constituyendo un verbo mental simple y único. "Todo lo que el intelecto entiende por diversas especies, no lo entiende a la vez. Y la razón está en que es imposible que el mismo sujeto sea perfeccionado a la vez por múltiples formas de un único género y de diversas especies, como es imposible que el mismo cuerpo sea coloreado a la vez y según lo mismo por diversos colores, o configurado por diversas figuras. Porque todas las especies inteligibles son de un único género, pues son perfecciones de una única potencia intelectiva; aunque las cosas de las que son especies sean de diversos géneros. Por lo tanto, es imposible que el mismo intelecto sea perfeccionado a la vez por diversas especies inteligibles, como para entender diversas cosas en acto"[1].

El verbo de simple inteligencia no tiene la complejidad del ente real, porque es una imagen o semejanza de la esencia o substancia de las cosas, despojada por la abstracción de todo aspecto accidental. Sólo puede concebir lo que es ente *per se*, con esencia propia, y no puede haber un concepto de simple aprehensión de un ente *per accidens*, que no tiene esencia simple y definición[2]. Y si podemos concebir los accidentes, es en la medida en que los pensamos a modo de substancia, reduciendo la noción de ente a los predicamentos accidentales, que tienen definición *secundum quid*.

Es claro entonces que sólo podemos tener verbo de simple inteligencia propiamente dicho de aquellas cosas cuya definición *entendemos*, esto es, de aquellas en que entendemos cómo la diferencia divide propiamente el género según su misma razón genérica, porque sólo bajo esta inteligencia las especies mentales del género y la diferencia se hacen realmente algo uno en el intelecto: la quididad completa de la especie. Aunque podemos decir, por ejemplo, «hombre blanco» sin expresar un juicio o proposición, por lo que pudiera parecer que lo concebimos por un verbo de simple aprehensión, no podemos tener un único concepto de simple inteligencia de dos quididades que no se asocian verdaderamente como género y diferencia (al modo de materia y for-

---

[1] I, q. 85, a. 4: "Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum, sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu".

[2] Cf. «3º Ente *per se* y *per accidens*», p. 61.

ma). La asociación de quididades «hombre blanco» presupone necesariamente una composición propia de la segunda operación del espíritu: «[el] hombre [es] blanco». No hay otro modo de componer especies en un verbo de simple aprehensión sino por composiciones como de materia y forma (potencia y acto en el orden esencial), ya sean modos de una especie análoga, como substancia o cantidad respecto de ente, ya como diferencias de una especie genérica, como racional respecto de animal. Porque el verbo de simple inteligencia supone una especie de esencia única, y el intelecto no puede estar en acto con dos verbos distintos a la vez, como la materia prima no puede estar en acto con dos formas substanciales.

A la multitud de cosas que conocemos, entonces, pero cuya definición no sabemos, no las concebimos por simple inteligencia más que bajo las nociones o quididades génericas. El perro o el gato es «cierto animal», pues no pasamos de allí en la división propia de la quididad genérica – el adjetivo determinativo «cierto» significa la conversión particular de la quididad genérica al fantasma sensible propio de «perro» o «gato», al modo como «este hombre» significa la conversión de la quididad específica «hombre» al fantasma del individuo singular –. Si un científico nos da una definición por propiedades en lugar de diferencias, como «animal mamífero canino ladrador», esta asociación de quididades no puede conformar un único verbo mental de simple inteligencia, porque no entendemos cómo se asocia cada propiedad específica con la genérica. En nosotros esa asociación vendrá dada por los juicios compositivos que atribuyen cada propiedad específica a un sujeto genérico: «[el perro es un] animal, [que es] mamífero, [que es] canino, [que es] ladrador». Sólo podríamos concebir la quididad con sus propiedades bajo un único concepto de simple inteligencia si Dios nos infundiera la noción de perro a la manera angélica, por la que se entiende de una vez todo lo que puede llegar a saber la ciencia perruna.

4º La simple aprehensión exige la metafísica de la participación

Dijimos que las especies son primeramente principio eficiente del acto de entender y, en segundo lugar, principio formal del verbo mental. No hay impedimento para que una forma accidental sea principio eficiente de una forma substancial, porque obra como instrumento de la substancia agente; de allí que bien podemos aceptar que las especies sean hábitos operativos que determinan la potencia intelectiva en orden a producir el verbo mental de una quididad substancial. Pero otra cosa

es entender las especies en su función segunda de principio formal de la nueva entidad del verbo, porque son especies quiditativas, esto es, son formas substanciales que – ya no entendidas como causas eficientes, sino como causas formales – no pueden sino constituir una entidad con subsistencia propia, pues eso son: formas substanciales o subsistentes.

Por lo tanto, no hay otro modo de entender la existencia de un verbo mental cuyo principio formal es una quididad substancial, sino por una *metafísica de la participación* análoga a la que se da entre las esencias y el *esse* real. El verbo mental tiene necesariamente un cierto modo de subsistencia propia, pues tiene entidad substancial, de allí que dijéramos que es *ente de ente*, ente mental de ente real. Pero repitámoslo, sólo el verbo tiene *quodammodo* subsistencia, y no los principios que lo componen: ni la especie ni el acto de entender. Porque la especie se imprime en el intelecto como hábito, y el acto de entender es acto inmanente que no se separa de la potencia que lo pone. Pero si no nos dejamos atrapar por el entitatismo, entendemos que lo que no se dice de los principios se pueda decir del compuesto. Aunque el verbo producido o compuesto por dichos principios no deja de depender del modo de sus principios, y por eso es sólo *quodammodo* subsistente: el verbo mental no se separa del hombre que lo piensa, sino que permanece ligado a él.

Entonces, que nuestro querido Juan no diga que el verbo mental es una cualidad: no, no es una cualidad ni pertenece a ninguna de las categorías de accidentes. La especie sí es cualidad de la primera especie: hábito; el acto de entender pertenece al predicamento acción; pero si hay que poner al verbo en alguna categoría, hay que reducirlo a la de substancia: es un ente substancial segundo, no real sino mental.

5º *Conclusión*

El verbo de simple aprehensión es muy cierta y verdaderamente simple, pues es ciertamente *inteligencia de los indivisibles*, ya que sólo reproduce y conoce quididades simples:

- o tan simples que no les cabe definición, como los primero análogos trascendentales y los primeros géneros predicamentales;
- o quidades que reciben definición propiamente dicha, en las que género y diferencia se unen en la quididad simple de la especie.

Por la simple aprehensión, entonces, entendemos entidades substanciales, de una manera más o menos determinada, pero siempre despojada de todo aspecto accidental. Las nociones de *ens, verum et bonum* se entienden de manera supremamente indeterminada. Las diver-

sas substancias se conocen bajo gran indeterminación, pues sólo del hombre alcanzamos una definición completa. Las entidades accidentales también se conocen a manera de substancias, pues la simple aprehensión sólo conoce quididades, esto es, esencias. De allí la importancia que le da Aristóteles a la conclusión de que los accidentes tienen *quodammodo* esencia, y son entes *per se*: de otra manera no podrían recibirse en la inteligencia.

Una mayor determinación de lo que puede conocerse de las cosas por simple aprehensión sólo puede venir de la conversión del intelecto al fantasma sensible del que se abstrae la especie entendida. De allí que podamos concluir que nuestra inteligencia no podía quedarse con esta sola operación del espíritu.

VI. El verbo de la enunciación

La simple aprehensión entiende quididades compuestas a la manera de materia y forma, esto es, constituyendo un ente *per se* con esencia única, mientras que el juicio o enunciación compone y divide a la manera de substancia y accidente, pudiendo constituir un ente *per accidens* con esencia compuesta. Y por la misma operación, la enunciación cumple dos funciones, la adecuación del intelecto a las cosas tal como se dan en la realidad, y reconocer dicha adecuación, esto es, conocerse en la verdad. Pero vayamos por partes.

1º La reflexividad del intelecto

Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás sostiene repetidas veces como un principio general que "el intelecto posible *reflexiona sobre sí mismo* y sobre su especie, no así la vista"[1]. Evidentemente se trata de una segunda operación del intelecto, que se distingue de la primera por su objeto y por el correspondiente principio especificativo:

- En la primera operación, el objeto es la cosa conocida por abstracción, y el principio que determina el acto es la especie impresa en el intelecto posible; el acto de entender actualiza la especie, conformando el verbo mental de simple aprehensión, que entiende su objeto en conversión al fantasma[2].

---

[1] De Spiritualibus Creaturis a. 9 ad 6: "Intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus". Véase más arriba la cita completa.

[2] Cf. «3º Las especies », p. 381.

- En la segunda operación de reflexión, el objeto no es inmediatamente la cosa vista en el fantasma iluminado por el intelecto agente, sino el verbo mental de dicha cosa, que es inteligible en acto. Ahora bien, aunque estos asuntos son muy sutiles, y Santo Tomás no siempre ha explicitado su pensamiento, nos atrevemos a decir que dicho verbo mental puede ser considerado de dos maneras o en dos direcciones: respecto de la especie que lo constituye o respecto del fantasma al que se convierte. En el primer caso tendríamos una reflexión completa de orden lógico, mas no así en el segundo, mereciendo ambos una consideración separada.

Pero antes de considerar los modos de reflexión, debemos atender a una dificultad no menor que presenta el hecho mismo de la reflexión. Si bien hay que considerar la reflexividad del intelecto como un principio fundamental, ya hemos establecido un principio anterior al que nos tenemos que aferrar, cueste lo que cueste: el intelecto sólo puede poner un único acto de entender por vez, que constituye un único verbo mental. Así como la materia prima no puede recibir sino un único acto de ser, constituyendo una única substancia, así también la potencia intelectiva no puede recibir sino un único acto de entender, constituyendo un único verbo mental. Y la conjugación de estos dos principios no parece simple, porque la reflexión del intelecto supone un segundo acto que se vuelve sobre el primero, por lo que parece que tenemos dos actos coexistiendo.

Pero ¿acaso no basta suponer que son dos actos de distinto orden, uno directo y el otro reflejo? No, no basta, porque no dejamos de contrariar el principio primero de la unidad de la operación del intelecto. Lo que se debe decir es que el segundo acto asume el primero, lo que puede entenderse, al menos, a la manera como la modificación accidental no se agrega a la substancia como una substancita segunda a la substancia primera (error que arriesgan los tomistas que ponen un *essito* para los accidentes), sino que la modifica sin negarla ni quitarla, teniendo una substancia modificada. El acto reflexivo recae sobre el primero a manera de modificación actual sobre un sujeto potencial, componiendo un nuevo verbo que asume o integra al primero. Nunca se tiene coexistencia de actos, sino sucesión.

2º *La reflexión completa*

La reflexión es completa cuando el intelecto se vuelve sobre el verbo de simple inteligencia (como también puede hacerlo sobre el de enunciación) y ya no considera la cosa entendida, sino la especie que el verbo

expresa o el intelecto que le sirve de sujeto. Aquí hay que señalar dos aspectos:

- *Primero*, que el verbo reflexivo también tiene que tener su principio especificativo que determina lo que el intelecto conoce, pues de otra manera no puede haber acto intelectual ni verbo producido. Ahora bien, el principio especificativo no puede ser la especie impresa, porque éste es principio del verbo primero de intención directa. Por lo tanto, el principio especificativo es el mismo verbo primero en alguno de sus aspectos, como por ejemplo la condición lógica de género que tiene la noción de *substancia*, que puede servir de determinante porque el verbo es un ente inmaterial y está unido al intelecto.
- *Segundo* que, como dijimos, no tenemos coexistencia de dos verbos, uno directo y otro reflejo, sino que el verbo directo es como envuelto y penetrado por el reflejo; lo que se entiende justamente porque el verbo primero intervino en la especificación del segundo; por eso no puede decirse que el segundo verbo quite completamente el primero, sino que lo asume como en sentido inverso. En el directo, entonces, la intencionalidad estaba dirigida a la cosa exterior a través del fantasma; con el reflejo se vuelve a los principios constitutivos del primero, considerando al fantasma y a la cosa no *in recto* sino *in obliquo*. Así se constituyen, entre otros, los verbos mentales correspondientes a las intenciones segundas propias de las entidades lógicas.

Un asunto que cabe preguntarse es si todo acto reflejo debe considerarse *enunciativo*, por cuanto es una *segunda* operación del espíritu. Podría parecer que no, porque la enunciación es una operación de composición o división, y alguna reflexión puede considerarse como una segunda simple aprehensión, como cuando entendemos la noción de género sin predicarla de nada ni predicar nada de ella, esto es, sin composición ni división.

Bien sopesadas las cosas, creemos que hay que decir que sí, que siempre la reflexión es *primeramente* una segunda operación de enunciación, que implica siempre composición o división; aunque luego, *posteriormente*, pueda tomarse la obra compuesta por dicha operación como objeto de simple aprehensión.

Al volvernos, por ejemplo, sobre el verbo mental «substancia», si no pretendiéramos entender más que lo que mentalmente es, no formaríamos otro verbo ni habría ninguna reflexión, pues seguiríamos entendiendo «substancia». Para que haya nuevo verbo de reflexión tenemos

que entender algo nuevo: o que la noción de substancia es un modo análogo de ente, o que es género respecto de viviente o no viviente; pero para ver lo primero tenemos que hacer una comparación de composición: «la noción substancia *es* un modo análogo de la noción ente», y para ver lo segundo tenemos que hacer una comparación de división: «la substancia viviente *no es* la substancia no viviente», con lo que quede claro que la noción substancia es quiditativamente divisible en especies, lo que es propio de un género. Una vez que la operación de reflexión estableció una relación de composición entre substancia y ente, y una relación de división entre especies de substancias, podemos *posteriormente* entender la noción «substancia análogo» o «substancia género». Pero *primeramente* hubo un juicio de discernimiento sobre el verbo mental de simple aprehensión, Y siempre necesariamente será así, lo que creemos que quedará más claro al terminar de tratar este asunto.

3º La formación de quididades

Hemos dicho que por la simple aprehensión entendemos quididades que son entes *per se*, que tienen definición, cuyas partes – género y diferencia – se componen a la manera como se componen materia y forma. Así lo dice muchas veces Santo Tomás. Pero también se dice que en el proceso por el que se llega a la definición hay división y composición, porque las diferencias dividen el género en especies contrarias, y se componen con el género en la definición. Y si nos detenemos un momento, hay que reconocer que en ambos procesos tiene que darse cierta reflexión, no una reflexión completa pero sí una reflexión sobre el verbo genérico respecto del fantasma.

Consideremos uno de los casos más simples, la definición del ser vivo. Para alcanzarla, el intelecto debe considerar la noción de substancia, y volverse sobre el fantasma de experiencia sensible para distinguir estas substancias especiales, llamadas vivientes, de aquellas que no reciben este nombre. Hay un momento en que, a la luz del intelecto agente, entiende la diferencia: vivientes son las substancias propiamente dichas, dueñas de sus operaciones, mientras que las otras son no vivientes. En ese momento se imprime en el intelecto una nueva especie, la diferencia «viviente», que se marca como modificación (actual) de la noción genérica (potencial) «substancia». Ahora bien, la noción de «viviente» se entiende como diferencia de la noción de «substancia» entendida en su quididad universal, pues se entiende como modo de substancialidad, lo que supone que el intelecto está *reflexionando* sobre la noción de substancia actualmente considerada, para dividirla en vivien-

te y no viviente. Por lo tanto, la división de los géneros por diferencias se hace por una *segunda operación* del espíritu, esto es, por un juicio discretivo o divisivo, así como la formación de la definición se hace por un juicio compositivo.

La única noción que no se forma en un juicio o enunciación es la primerísima de todas, la noción de «ente». Las siguientes se forman por división del ente en modos: *res, unum et aliquid*; en potencia y en acto; substancia y accidente; lo que supone una *reflexión* sobre la noción inicial de ente. Y luego se forman otras subsiguientes por reflexión sobre las nociones de substancia y accidentes, que se dividen en especies; y así siguiendo. Despues de cada una de estas operaciones de división y composición quedan impresas en el intelecto nuevas especies compuestas, en razón de las cuales el intelecto se mueve a nuevas operaciones de simple aprehensión.

¿Por qué, entonces, hemos atribuído especialmente a la primera operación la comprensión de las quididades que tienen definición? Porque hay un primer proceso, que podemos llamar — con Santo Tomás — de *formación de quididades*, en que se abstraen nuevas especies de las cosas, que determinan las anteriores más universales de la manera dicha, como en diferentes ramas del árbol de Porfirio. En todos estos casos se van formando especies compuestas con unidad quiditativa, en razón de las cuales el intelecto posible puede moverse a una primera operación de aprehensión que — por lo que explicamos — merece decirse *simple*, operación de inteligencia que se puede decir de lo *indivisible*. Porque luego sigue otro proceso — que explicamos a continuación — en que no hay abstracción de nuevas especies, donde la enunciación compone también quididades que no se implican necesariamente, como «hombre» y «blanco», sobre cuyas composiciones el intelecto también podrá tener actos de primera operación: «hombre blanco», pero que ya no cabe decir simples ni indivisibles, pues no se trata de entes *per se* sino *per accidens*.

No debería sorprendernos que la cooperación de las operaciones primera y segunda del espíritu sea tan íntima, y se vaya dando en etapas progresivas. La distinción siempre es clara, pues la primera operación es directa y la segunda refleja. Santo Tomás no se ha detenido en explicar estos detalles, pero la doctrina emerge de su uso y de sus expresiones. En *De Veritate* habla de la formación de quididades como perteneciendo a la simple aprehensión: "*Formatio quiditatis [est] prima operatio intellectus*"[1]; pero da a entender que sigue a la segunda operación de com-

[1] De Ver q. 1, a. 3 ad 1.

posición y división: "La verdad se encuentra *per prius* en la composición y división del intelecto; sólo secundariamente y *per posterius* se dice lo verdadero en el intelecto que forma las definiciones; por lo que la definición se dice verdadera o falsa en razón de la composición verdadera o falsa, como [...] cuando las partes de la definición no pueden componerse entre sí. [...] Lo verdadero se dice *per prius* de la composición o división del intelecto; *secundo* de las definiciones de las cosas, *según que en ellas se implica una composición verdadera o falsa*"[1].

Todavía más claramente lo dice en la *Suma*, al explicar cómo puede darse la falsedad en el intelecto: "Como la falsedad del intelecto sólo puede darse *per se* en la composición del intelecto, puede darse también la falsedad *per accidens* en la operación del intelecto por la que conoce *quod quid est*, en cuanto allí se entremezcle (*admiscetur*) la composición del intelecto. [...] Como cuando forma tal definición: «animal racional cuadrúpedo», el intelecto es falso al definir así, porque es falso al formar esta composición: «algún animal racional es cuadrúpedo»"[2]. Lo repite luego al hablar del falsedad en el intelecto angélico: "[Puede haber falsedad en nosotros] pues nosotros al componer y dividir a veces llegamos a la intelección de la quididad, como cuando investigamos la definición dividiendo o demostrando"[3]. Claramente se entiende que la composición de quididades en la definición sigue a un juicio compositivo.

Al comparar, también, la composición de sensaciones que hace la imaginación con la composición que hace el intelecto por la segunda operación, no sólo menciona la composición y división propias de la enunciación, sino también la composición y división implicadas en la formación de las definiciones:

- "En la parte sensitiva se halla una doble operación. Una según la sola inmutación, y así se cumple la operación del sentido por cuanto es inmutado por el sensible. Otra operación es la *formación*, según que la fuerza imaginativa forma para sí cierta imagen de una cosa ausente, o también nunca vista. Y estas dos operaciones se juntan en el intelecto. Pues primero se considera la pasión del intelecto posible según que es informado por la especie

[1] De Ver q. 1, a. 3. Reconocemos que el texto no es explícito, porque no impide que se entienda de otro modo, como que la formación de quididades sea en sí una operación anterior a la enunciación, y que sólo sea posterior en recibir la denominación de verdadera. Y hasta se nos lo puede citar en contra, pues dice allí que la formación de quididades es primera operación. Nosotros nos apoyamos sobre todo en la frase: "[*verum dicitur*] *secundario de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa*".

[2] I, q. 17, a. 3.

[3] I, q. 58, a. 5.

inteligible; y formado por la misma, *forma en segundo lugar la definición, o la división o composición*"[1].

- "La imaginación es paciente que coopera con el agente, pues la misma imaginación *forma para sí las semejanzas* de algunas cosas que nunca percibió el sentido, *componiendo y dividiendo* aquellas que fueron recibidas por el sentido, como imaginamos montes dorados que nunca vimos, por cuanto hemos visto oro y montes. [...] Y el intelecto posible [también] se compara a las cosas cuyas noticias recibe como paciente que coopera con el agente, pues el intelecto puede *formar la quididad* de la cosa que no cae bajo el sentido mucho más que la imaginación"[2].

Como más adelante mostraremos, Santo Tomás compara la operación de los sentidos con la simple aprehensión, y la de la imaginación con la de la enunciación, que compone y divide, e incluye claramente la formación de quididades en la definición dentro de la composición y división propias de la enunciación.

Y no podría ser de otra manera. Es doctrina común entre tomistas y escolásticos que hay tres modos de alcanzar ciencia, *modi sciendi*: la división, la definición y la argumentación. Pues bien, el progreso de la ciencia no puede pertenecer a la primera operación del intelecto, que es más pasiva y su objeto no es todavía la verdad, sino que esas tres operaciones pertenecen propiamente al juicio: las dos primeras son juicios de división y composición, y la tercera es un movimiento de juicios.

4º *La composición o división de quididades*

En el proceso que hemos denominado de *formación de quididades* hay que incluir todo lo que el intelecto conoce por relaciones de *necesidad*, esto es, todo lo que pertenece a las ciencias propiamente dichas. No solamente las divisiones y composiciones de géneros y diferencias que llevan a las definiciones, y que pertenecen al primer modo *dicendi per se*[3], sino también la división y composición del accidente con su sujeto propio, segundo modo *dicendi per se*, y de la causa con su propio efecto, cuarto modo. La *resolutio* o análisis, por ejemplo, de los principios del cambio, materia y forma, se hace en un juicio por el que se abstraen dos nuevas nociones. Aquí también hay que poner la relación en-

[1] I, q. 85, a. 2 ad 3.
[2] Quodlibetum VIII, q. 2, a. 1 (a. 3).
[3] Véanse los cuatro modos *dicendi per se* en el comentario de Santo Tomás a los *Segundos Analíticos*, libro I, lección 10.

tre la demostración científica y la definición, de la que trata Santo Tomás en su comentario a los *Segundos Analíticos*, donde dice: "La definición es como cierta demostración del mismo *quod quid est*, y no difiere de la demostración sino por la sola posición, esto es, por el orden de los términos y de las proposiciones"[1], sentencia que puede parecer misteriosa al que la lee por primera vez, pero que indica que las definiciones se hallan por un proceso de juicios o proposiciones, que se pueden ordenar en una demostración. De allí que el conjunto de especies impresas en el intelecto pertenecientes a una misma ciencia constituye como un único hábito mental – de hecho se dice que una ciencia es un hábito intelectual[2] –, cuyo núcleo substancial es la especie del *subiectum* de dicha ciencia. Y así podemos definir al hombre como «animal político» en un acto de simple aprehensión, aunque «político» no sea diferencia sino un propio, en la medida en que entendemos que se siga necesariamente de «racional».

Sabemos, sin embargo, que las posibilidades del juicio o enunciación van más allá del ámbito de lo necesario o científico, y el intelecto puede componer o dividir quididades que no tienen relación necesaria, y hasta las que no tienen ninguna relación. La segunda operación del espíritu, entonces, presupone la existencia de un verbo mental de simple aprehensión que toma como sujeto de predicación: la proposición, por ejemplo, «el hombre tiene sombrero verde», presupone la existencia del verbo mental de simple aprehensión «hombre». Por el proceso de *formación de quididades* el intelecto ha concebido que el hombre es una substancia viviente sensible racional. Pero todas las diferencias que había determinado hasta entonces sobre la noción inicial de «substancia» no dejaban de componer una esencia simple, dando lugar cada una a un nuevo verbo de simple inteligencia cada vez más específico. Para otras determinaciones que no sean de aspectos esenciales que constituyan esencias simples, por ejemplo «tener sombrero verde», sigue un segundo proceso de simple *composición y división de quididades*, que es como más propio y exclusivo de la segunda operación del espíritu.

Por eso conviene ahora considerar la constitución ontológica del verbo mental propio de la enunciación. Esta constitución está bastante claramente indicada en la construcción gramatical de la proposición. La enunciación es un acto reflejo que se vuelve sobre un verbo de simple aprehensión, significado por el sujeto de la proposición gramatical, cu-

[1] In II Post. Anal. lect. 8, n. 486; cf. In I, lect. 16, n. 139.
[2] I-II, q. 57, a. 2: «Si hay sólo tres hábitos intelectuales especulativos, esto es, la sabiduría, la ciencia y el intelecto».

yo núcleo es siempre un sustantivo que significa una substancia o algo conocido a modo de substancia. Ahora bien, para que el acto segundo sea ciertamente distinto del primero, tiene que tener un principio determinativo en algo distinto, porque si dijéramos reflexionar sobre el concepto hombre y no pretendemos entender más que lo que es ser hombre, no habría nuevo concepto ni verdadera reflexión: seguiríamos pensando lo mismo con el mismo verbo de simple aprehensión. El acto segundo tiene que producirse determinado por algo distinto de lo significado por el sujeto, y es lo expresado gramaticalmente por el predicado, cuyo núcleo infaltable es el verbo (con lo que tenemos un pequeño riesgo de equivocación, porque no es lo mismo el verbo del predicado que el verbo mental de la enunciación). Pues bien, como dice Aristóteles en el *Perihermeneias* y explica Santo Tomás, el verbo (y en consecuencia todo el predicado del que es núcleo) se entiende a modo de *acción o pasión «in fieri»*[1]. Lo que se entiende por el predicado se atribuye al sujeto como una acción ejercida o pasión sufrida por el sujeto.

Esta manera de entender la constitución de la proposición tiene su primer origen en el modo como el sentido común percibe la cosa sensible, como sujeto de las acciones/pasiones sufridas por los cinco sentidos externos; puesto que el sentido común cumple en el orden sensible una función análoga a la de la enunciación en el orden inteligible, como luego explicaremos[2].

Por lo tanto, el verbo de enunciación se constituye en composición *a modo de substancia y accidente*, a diferencia del verbo de simple aprehensión que se constituye a modo de esencia substancial. Porque la acción y la pasión son los accidentes que más claramente se componen como tales con la substancia, pues resulta claro a la vez que se distinguen de la substancia y le pertenecen:

- Se distinguen claramente, porque la substancia pertenece al orden del *esse* mientras que la acción y pasión pertenecen al orden del *agere*, a diferencia de la cantidad y cualidad que también pertenecen al orden del *esse*.
- Le pertenecen claramente, porque la acción presupone necesariamente la substancia como agente, y la pasión como paciente.

Las cualidades, que son los determinativos por excelencia del sustantivo que es núcleo del sujeto, y se expresan como adjetivos, se en-

[1] In I Periherm. lect. 5.
[2] Cf. «3° La sensación del sentido común y de la imaginación comparada con la enunciación», p. 563.

tienden como completivas de la quididad del sujeto, por lo que más bien parecen diferencias que completan la definición del sujeto (aunque de hecho sean formas accidentales y no esenciales, como cuando se dice «el hombre de sombrero verde»). De allí que aparezcan como constituyendo un sujeto único (un verbo de simple aprehensión) del que se dice el predicado. Podemos tener, entonces, diferencias quiditativas entendidas a modo de acción: «el hombre es racional», pues decimos que lo es ahora, como si fuera una determinación que actualmente se le imprime a modo de pasión, por más que sea su diferencia específica; y también podemos tener acciones entendidas a la manera de diferencia quiditativa: «todo hombre que camina es sano», donde caminar se atribuye a hombre a modo de diferencia específica que constituye la especie de hombres caminadores, que ejercen la salud como propia acción.

Fundándose, entonces, sobre el sólido cimiento de un verbo mental de simple aprehensión propiamente quiditativo – alcanzado por el proceso de formación de quididades –, el intelecto continúa con un proceso de construcción de quididades que se vinculan *per accidens*. Después de atribuir «sombrero verde» a «hombre», el intelecto puede volverse sobre esta composición y tomarla como sujeto de una nueva predicación: «el hombre de sombrero verde camina apresuradamente». De cada verbo enunciativo, en que se compone sujeto y predicado, se puede formar un verbo de simple aprehensión: «el hombre de sombrero verde», «el hombre de sombrero verde que camina apresuradamente», pero en estos verbos mentales la aprehensión no es tan simple, ni su inteligencia es tan indivisible, porque las especies que lo determinan no tienen unidad quiditativa, sino la unidad más débil de un ente *per accidens*.

5º *El juicio sobre la verdad*

"Cuando se dice que «la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto, *adaequatio rei et intellectus*», puede pertenecer a ambas [maneras de definir la verdad]" [1], esto es:

- A la verdad según que está *principaliter* en el intelecto, a la que los escolásticos llaman *verdad lógica* [2], y que puede definirse más propiamente como «*adaequatio intellectus ad rem*».

[1] I, q. 16, a. 1.

[2] Nombre que tiene cierta ambigüedad peligrosa, porque aquí «lógica» no quiere decir que pertenezca a las cosas propias del arte de la Lógica, cuyas reflexiones terminan en el mismo intelecto (son intenciones segundas), sino que quiere decir que pertenece al orden segundo del conocer, que no tiene ser real sino ser verbal o lógico, pues «logos» significa verbo.

- A la verdad según que está *secundario* en las cosas, a la que los escolásticos llaman *verdad ontológica*, y que puede definirse como «*adaequatio rei ad intellectum*».

Si consideramos, entonces, al intelecto según su propia naturaleza, hay que decir que, así "como toda cosa es verdadera según que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el intelecto, en cuanto es cognoscente, sea verdadero en cuanto tiene la semejanza de la cosa conocida, que es su forma en cuanto cognoscente"[1]. Las cosas son verdaderas (en sentido *secundario*) en cuanto tienen su forma propia, por la que se adecúan a la idea del intelecto que las produce: la silla es verdadera si se conforma con la idea del arte de la carpintería, y el perro es verdadero en cuanto responde a la idea del Arte divino. La forma propia del intelecto, a la que se ordena su potencia, es la manifestación o epifanía del ser, que alcanza cuando es cognoscente en acto, produciendo el verbo mental, que es semejanza de la cosa. Pues bien, en este caso el intelecto se dice verdadero en sentido *principal*, porque justamente la palabra «verdad» significa esta aptitud del intelecto de conformarse con todas las cosas: "Por esto, la verdad se define por la conformidad del intelecto y la cosa"[2].

Ahora bien – y aquí está el punto –, una cosa es que el intelecto *sea* verdadero, *esté* en la verdad en la medida en que se conforma con la cosa, y otra cosa es que el intelecto *conozca* la verdad. Ya habíamos dicho que el objeto del intelecto es tanto el ser de las cosas, como la verdad, aunque más propiamente es la verdad, como el bien es el objeto de la voluntad[3]. Por eso sigue diciendo Santo Tomás: "De allí que conocer esta conformidad [del intelecto y la cosa] es conocer la verdad. A ésta de ninguna manera la conoce el sentido, porque si bien la vista tiene la semejanza de lo visible, no conoce la comparación que se da entre la cosa vista y lo que de ella aprehende. El intelecto, en cambio, puede conocer su propia conformidad con la cosa inteligible; mas no la aprehende según que conoce de algo «*quod quid est*» [por la simple aprehensión], sino cuando juzga (*iudicat*) que la cosa se tiene tal como es la forma que aprehende de la cosa, recién entonces conoce y dice primeramente lo verdadero"[4].

Objeción. Aquí Santo Tomás parece encerrarnos en un callejón circular, sin entrada ni salida, porque después de definir la verdad como

---

[1] I, q. 16, a. 2.
[2] I, q. 16, a. 2.
[3] Cf. «IV. Conclusión: La epifanía del ser», p. 296.
[4] I, q. 16, a. 2.

conformidad del intelecto y la cosa, y después de decir que se da *principaliter* en el intelecto, no se conforma con que el intelecto, ¡y el sentido!, conozcan *con verdad*, se adecúen debidamente a la cosa que conocen, sino que quiere que conozcan su misma conformidad, para poder decir formalmente que no sólo conocen la cosa, sino la verdad en la que están sobre la cosa. Es muy distinto conocer «*quod quid est*» una cosa, que conocer la conformidad de un intelecto con una cosa: para aquello hay un único término, la cosa; para esto hay dos, la cosa y el intelecto cognoscente en acto. *Yo* puedo conocer *tu* verdad: conozco la cosa, entiendo lo que me dices de la cosa, y juzgo que estás o no en la verdad; lo puedo hacer porque estoy fuera de ti, pero ¿cómo haces tú para conocer tu propio estado en la verdad? ¿Cómo puedes salir de ti mismo para mirarte en tu conformidad intelectual con la cosa? ¿Por qué no basta con decir que conozco *con verdad*, puesto que está en la naturaleza misma del intelecto el conformarse con la cosa, y quedarme tranquilo en eso, como perro con su hueso, dejando a los demás la inquietud de saberme en la verdad?

Sed contra, no cabe quedarse tranquilo porque se da la posibilidad de la falsedad: no siempre se conoce con verdad, y no vendría nada mal poder revisar mi intelecto en su ajuste a la cosa: no siempre es hueso lo que entiendo como hueso.

Respondeo: El intelecto puede conocerse en la verdad porque, a diferencia del sentido, puede *reflexionar* sobre su propio acto. Ahí está la clave de la solución.

Doble instancia. No parece que la *reflexión* sea capaz de abrir el círculo, por doble motivo:

- *Primero y principal*, porque la reflexión sólo puede volverse sobre un único extremo de la conformidad en que consiste la verdad, pues el intelecto puede volverse sobre su propio acto, pero no puede abrir una nueva vía de acceso a la cosa. Podrá conocer que conoce, pero ¿cómo hace para comprobar que conoce en conformidad con la cosa, a cuya existencia y naturaleza sólo tiene acceso por lo mismo que conoce?
- *Segundo*, porque es rara una potencia que tiene acto de acto, cuando ustedes mismos, los tomistas, insisten en que el intelecto sólo puede estar informado por un acto a la vez.

Más bien parece que el hombre sólo puede confiar que está en la verdad por un susurro divino que lo tranquilice, por el que se *siente* en la verdad de alguna manera superior a la propia razón, como una especie de fe natural que me confirma, como la fe sobrenatural confirma

respecto de la verdad revelada – algo más o menos así piensa un kantiano y un modernista –.

Respuesta. Antes de responder a las objeciones, terminemos de escuchar lo que dice Santo Tomás a sus teólogos novicios: "Y [el intelecto] hace esto [juzgar su conformidad con la cosa, conociendo y diciendo lo verdadero] componiendo y dividiendo [por la segunda operación], pues en toda proposición aplica alguna forma significada por el predicado, a alguna cosa significada por el sujeto, o la remueve de ella. Y por lo tanto, bien tenemos que el sentido es verdadero de alguna cosa, o el intelecto conociendo «*quod quid est*», pero no que conozca o diga lo verdadero. Y lo mismo es con las voces complejas o incomplejas. Por lo tanto, la verdad ciertamente puede darse en el sentido, o en el intelecto que conoce «*quod quid est*», como en cierta cosa verdadera (*ut in quadam re vera*), pero no como lo conocido en el cognoscente (*ut cognitum in cognoscente*), lo que implica el nombre de «verdadero», pues la perfección del intelecto es lo verdadero como conocido (*ut cognitum*). Y por lo tanto, propiamente hablando, la verdad está en el intelecto que compone y divide, mas no en el sentido, ni en el intelecto que conoce «*quod quid est*»"[1].

El intelecto, entonces, puede decirse *verdadero*, o lo que es lo mismo, que la *verdad* se da en el intelecto de dos maneras:

- En sentido *amplio*, *ut in quadam re vera*: así ya se da en la *primera* operación de simple aprehensión, por la que conoce «*quod quid est*», como también se da en el sentido. Porque en toda cosa se da la verdad y puede decirse verdadera en cuanto tiene su propia forma, y la forma propia del intelecto es tener la semejanza de la cosa conocida, que ya se da en el sentido y en la simple aprehensión.
- En sentido *propio*, *ut cognitum in cognoscente*: así sólo se da en la *segunda* operación, por la que compone o divide. Porque la perfección del intelecto no se alcanza *siendo* verdadero, sino *conociendo* la verdad en cuanto tal, esto es, juzgándose en conformidad con la cosa, lo que sólo se alcanza al componer o dividir un predicado del sujeto; conociendo la verdad y *diciéndola* interiormente por un verbo de enunciación, o exteriormente por la proposición oral.

Solución. ¿Basta lo dicho para resolver las objeciones de nuestro scéptico adversario? Sí, si lo entendemos bien y le agregamos algunas

[1] I, q. 16, a. 2.

aclaraciones. *La aclaración primera y principal*, que responde a la objeción primera y principal, es que en la simple aprehensión no cabe error: "Así como una cosa tiene ser por su propia forma, así la virtud cognoscitiva tiene el conocer por la semejanza de la cosa conocida. De donde, así como la cosa natural no defecciona del ser que le compete según su forma, mientras que puede defeccionar de algunos accidentes o consecuentes, como al hombre puede faltarle el tener dos pies, pero no el ser hombre, así también la virtud cognoscitiva no falla en conocer respecto de aquella cosa por cuya semejanza está informada, mientras que puede fallar respecto de algo que se sigue de ella, o que le es accidental. Como pasa también con la vista, que – como se dijo – no yerra acerca del sensible propio, sino acerca de los sensibles comunes, que se tienen por consecuencia del propio, o acerca de los sensibles *per accidens*[1]. Pues bien, así como el sentido es informado directamente por la semejanza de los sensibles propios, así también el intelecto es informado por la quididad de la cosa. De allí que el intelecto no se engañe acerca del «*quod quid est*», como tampoco el sentido acerca del sensible propio. Sólo puede engañarse al componer o dividir, al atribuir a la cosa cuya quididad entiende, algo que no se le sigue o que le es opuesto"[2].

La impresión de la especie a partir del fantasma por acción del intelecto agente, así como la expresión de la especie en el verbo mental de simple aprehensión, son *procesos naturales* del intelecto en los que no puede haber defecto, como no lo hay en los movimientos naturales, por ejemplo en la voluntad del fin último, que es acto de la *voluntas ut natura*. Cuando el intelecto se vuelve por reflexión sobre la simple aprehensión, se le hace *evidente* que lo que expresa el verbo mental corresponde con lo que le ofrece la experiencia sensible. Aquí está el portal de entrada y salida del camino del intelecto a la verdad, que no es para nada circular. Es muy cierto que no nos podemos quedar con el conocimiento quiditativo que nos ofrece la simple aprehensión, pues si sólo sabemos del hombre que es animal racional, no podremos alcanzar nunca lo que pertenece a su ciencia universal y a su existencia singular. Pero la tranquilidad del intelecto en la posesión de la verdad se funda en la *evidente indefectibilidad* de la simple aprehensión. Para conocer la conformidad de nuestro intelecto con la cosa no hace falta reflexionar sobre nuestro intelecto y buscar un nuevo acceso a la cosa, o pedirle la confirmación al Creador, ¡no!, porque el acceso de la simple aprehen-

[1] Cf. I, q. 17, a. 2: «*Utrum in sensu sit falsitas*».
[2] I, q. 17, a. 3.

sión es adecuado y cierto; sólo hace falta contemplar la conveniencia del verbo mental de simple aprehensión con la cosa, conocida a través de la experiencia sensible. La reflexión de la segunda operación puede conocer ambos extremos de la adecuación en la que consiste la verdad porque el verbo mental es inteligible por sí mismo, pues es inmaterial, y la experiencia sensible se hace transparente al intelecto al ser iluminada por el intelecto agente.

A la primera noción del intelecto: «*ens*» o «*id quod est*», le sigue entonces un primer juicio, por el cual el intelecto reflexiona sobre este primer verbo simplicísimo, y confirma que al sujeto al que se refiere: «*id quod*», le pertenece verdaderamente la quididad que de él se entiende: «*esse*», por lo que puede enunciar: «*ens est*», «*id quod est* [*vere*] *est*», que no es otra cosa que el principio primerísimo de no contradicción.

El intelecto puede hacer juicios esenciales o accidentales; aquéllos pueden ser evidentes inmediata o mediatamente; éstos pueden ser evidentes por la experiencia sensible o no ser evidentes:

- Esencial inmediato: «Este animal llamado hombre es racional».
- Esencial mediato: «El hombre es sociable».
- Accidental de experiencia: «Este hombre es blanco».
- Accidental de fe: «Sócrates era ñato».

Contra la segunda objeción, afirmamos en tomistas que no se tiene acto con acto, que el acto de composición no se agrega al de simple aprehensión, sino que le sigue asumiéndolo. Los tomistas seguimos a nuestro Maestro y no sabemos hasta qué punto entendemos lo que decimos, pero tenemos armas para defendernos. Es muy cierto que no es fácil comprender cómo un único verbo mental del intelecto puede entenderse a sí mismo en su conformidad con la cosa real. Pero respondemos que el verbo de enunciación es un verbo *compuesto* de predicado y sujeto; y que así como las realidades accidentales pertenecen a la substancia distinguiéndose el *esse* accidental del *esse* substancial, aunque componiendo un único supósito, así también el predicado pertenece al sujeto, comprendiendo el *esse* mental del sujeto como distinto del *esse* mental del predicado, pero componiendo ambos un único verbo. Como dijimos, los principios determinativos del verbo de enunciación no son inmediatamente las especies impresas, sino que las especies que se asocian en el predicado se refieren al verbo de simple inteligencia del sujeto, que puede ser principio de determinación porque tiene existencia inmaterial, inteligible en acto.

6º La enunciación en acto y en hábito

Hemos dicho que en todo este trabajo nuestro interés es *ontológico*, esto es, queremos entender lo que las cosas son y los principios que las constituyen en su entidad. Y no es éste un capricho nuestro, sino la intención del tomismo, del verdadero método científico. Pues bien, impulsados por esta finalidad, llegamos a determinar que el verbo mental se compone, en el orden segundo del obrar, de manera análoga al ente del orden primero del ser: el intelecto es sujeto a modo de materia prima, la especie es forma y el *intelligere* es el *esse* mental. Ahora bien, esta doctrina de Santo Tomás ¿vale solamente para el verbo mental de simple aprehensión, o también para el de enunciación? Es claro que para los dos, pues Santo Tomás la explica para el verbo en general, y repite muchas veces que tanto la simple aprehensión como la enunciación producen verbo propiamente dicho.

Dificultades. En cuanto a la constitución ontológica del verbo enunciativo se nos presentan *dos dificultades*. Una a la que ya nos hemos referido, que como es un acto reflexivo sobre un verbo de simple aprehensión, su *esse* mental es acto de acto. Y la otra respecto a lo que lo determina formalmente, es decir, a lo que hace de especie de dicho verbo, porque tenemos en él composición o división de especies. Ambos aspectos parecen atentar contra la unidad de dicho verbo enunciativo.

En la solución de estas dificultades tenemos que tener en cuenta la naturaleza de los dos principios que intervienen en la constitución de todo verbo mental: el intelecto agente y el paciente. Toda determinación formal en el orden de la especie es efecto de la acción del intelecto agente, pues no podemos atribuirle al intelecto paciente el que se determine a sí mismo ni siquiera en aspectos secundarios de sus propias especies, porque implicaría que fuera agente y paciente respecto de lo mismo. Lo propio del intelecto paciente es poner en acto último lo que ya ha sido determinado por el intelecto agente: su acto es el *intelligi* por el que confiere el *esse* mental, la «*actualitas omnis formae*»[1] en el orden del entender.

Pero entonces se nos presenta una *tercera dificultad*. Porque se entiende que toda determinación formal que ponga el intelecto agente permanece de manera habitual y para siempre en el intelecto posible; pero no parece que de la acción del intelecto posible pueda permanecer nada habitual, pues lo propio suyo es poner en acto último de entender,

[1] I, q. 3, a. 4: "*Esse est actualitas omnis formae vel naturae*".

sin establecer determinación alguna en el orden formal de la especie, que es el orden de lo que permanece. Sin embargo, sabemos por experiencia que los juicios y razonamientos que hacemos quedan establecidos de alguna manera en el espíritu, pues de otro modo tendríamos que rehacer cada vez todo el proceso de la ciencia, y las diversas ciencias no podrían considerarse hábitos intelectuales.

Resolución. Nos conviene aquí hacer una triple distinción, de la que resultan cuatro casos. En primer lugar hay que distinguir los juicios de intención primera o directa de los juicios de intención segunda o refleja. Además, entre los juicios directos hay que distinguir los propiamente predicativos o *de tertio adiacente*: «Sócrates es hombre o blanco», de los juicios de simple existencia o *de secundo adiacente*: «Sócrate es o existe». Por último, en los juicios predicativos distingamos los quiditativos, que pertenecen al proceso de formación de quididades, de los simplemente compositivos. Tenemos, entonces, cuatro casos: juicios compositivos, quiditativos, de existencia y reflexivos. Conviene considerarlos en este orden, pues mientras más estrecha es la composición, es más sutil su explicación.

Primer caso. Así como hemos entendido la constitución del verbo mental por analogía con el ente real *in factum esse*, así también tenemos que hacerlo *in fieri*, y entender que la concepción del verbo mental es análoga a la generación o concepción del viviente: "Al nombre de «generación» lo usamos de dos maneras; de un modo, *communiter* respecto de todo lo que se genera o corrompe, y así «generación» no es sino *mutatio de non esse ad esse*; de otro modo, *proprie* en los vivientes, y así «generación» significa origen de un viviente *a principio viventе coniuncto*, y a esto se le dice propiamente «concepción» (*nativitas*), pues no a todo [lo generado *communiter*] se le dice «engendrado» (*genitus*), sino propiamente a lo que procede según razón de semejanza"[1].

El que genera o concibe es el intelecto posible — mejor, el hombre por el intelecto, pero no por el intelecto agente sino por el intelecto posible —, haciendo que el verbo pase *de non esse ad esse*; lo hace *a principio viviente coniuncto*, pues lo engendra según la especie que lo determina a concebir esto y no aquello; y *secundum rationem similitudinis*, por cuanto la especie que determina el intelecto es la misma que determina el verbo. Si comparamos, entonces, la concepción mental con la concepción animal, tiene más y tiene menos:

[1] I, q. 27, a. 4.

- Tiene de más que el principio es más *coniunctum*, porque en el animal *conceptus* el sujeto o materia es porción del *concipiens*, y la forma es de la misma especie pero numéricamente distinta, mientras que en el verbo concebido el sujeto es el mismo intelecto *concipiens*, y la forma es numéricamente la misma.
- Tiene de menos que el ser del *concipiens* es real y el del *conceptus* es mental, mientras que el animalito tiene el mismo modo de ser que sus papás. De allí que la concepción del verbo no sea una *generatio proprie dicta*.

Nos detenemos en esta comparación porque – como sospechará el Lector – nos va a servir luego al tratar de la generación del Verbo divino, pero también porque nos sirve ahora mismo. Lo que el intelecto posible hace, sólo hace y siempre hace, es concebir un verbo mental. Lo que *no tenemos* que pensar es que el intelecto pone o produce un *acto de entender*, del que luego se sigue el verbo mental: este sería un error análogo al entitatismo del orden real (¡uy!, tuvimos el ficismo, luego el entitatismo ¿y ahora un verbalismo?). Por su acto, el intelecto hace pasar *de non esse ad esse* al verbo mental, pero su acto no es un ente mental, sino un *principio*, como también es principio la especie y el intelecto mismo. Por lo tanto, si comparamos el verbo de simple aprehensión con el verbo enunciativo según sus *principios*, tenemos:

- *Objeto*. El verbo de simple aprehensión tiene como objeto inmediato el fantasma, mientras que el verbo enunciativo tiene como objeto inmediato un verbo simple anterior, al que puede considerar en relación al fantasma, o en relación a sus propios principios (en la reflexión completa).
- *Forma*. La forma del verbo simple es la especie impresa en el intelecto, que puede ser simple, esto es, quiditativa: «hombre», o puede ser compuesta: «hombre blanco»; mientras que la forma última (*in factum esse*) del verbo enunciativo se compone de la especie del predicado (simple o compuesta), en razón de la cual el intelecto pone su segundo acto, y del aspecto considerado en el verbo simple sobre el que recae la acción del intelecto, que se componen (*in fieri*) al modo de la forma accidental con su substancia: el intelecto atribuye, por ejemplo, «blanco» a «hombre» (no en cuanto hombre, sino en cuanto cuerpo), o «correr» a «hombre blanco» (no en cuanto blanco ni en cuanto hombre, sino en cuanto animal).
- *Acto*. El acto, entonces, por el que el intelecto posible concibe el verbo simple es como en la generación *simpliciter* de la substan-

cia, mientras que el acto por el que concibe el verbo enunciativo guarda cierta semejanza con la generación *secundum quid* de la modificación accidental, pero aquí es de notar más la distancia, porque en el verbo enunciativo es donde se cumple la finalidad misma de la actividad intelectual como epifanía del ser. Así como el ser de la substancia real es modificado por la forma accidental, existiendo el compuesto por un único *actus essendi*; así también al verbo simple se le atribuye la especie del predicado como forma a substancia, existiendo el compuesto por un único *actus intelligendi*. Pero en el ente compuesto predomina el acto de ser primero de la substancia, mientras que en el verbo compuesto predomina el acto de entender segundo que viene del predicado y asume el verbo simple, entendiendo en diversos aspectos lo que éste entiende: si el verbo simple entiende «hombre», el verbo compuesto puede entender en él al cuerpo que es blanco o al animal que corre, y a la vez compararlo con el fantasma para verificar su adecuación.

- *Sujeto*. El sujeto del verbo simple es el mismo intelecto en cuanto determinado por la especie (en acto de ser primeramente entendida), mientras que el sujeto del verbo enunciativo es también el intelecto, pero en cuanto informado por el sujeto de la enunciación (en acto de ser reflexivamente entendido).

Volviendo, entonces, sobre las *dificultades*, hay que entender cómo el acto del predicado asume el acto del sujeto; considerándolo como *in fieri*, digamos que el intelecto concibe primero el verbo simple del sujeto: «hombre»; luego pasaría a concebir un segundo verbo simple del predicado: «blanco»; pero en lugar de ponerlo como verbo simple, se vuelve sobre el primero y, considerándolo respecto del fantasma, entiende que «blanco» se da en «hombre» como en su sujeto; y al entender que «blanco se da en hombre», asume la actual consideración de «hombre» que se tenía en el verbo simple sobre el que ha reflexionado, de modo que no lo deja para considerar otra cosa, sino que lo integra en el verbo compuesto; pero no lo hace en la misma dirección intencional que tenía en el verbo simple, en que entendía: «cuerpo viviente sensible racional», con acento en la última formalidad «racional», sino que «blanco» se da en hombre en cuanto es cuerpo, por lo que en la intención reflexiva se mira *in recto* a «cuerpo» e *in obliquo* al resto de sus diferencias. No se ha dejado, por lo tanto, la actual consideración de hombre, pero se ha integrado en el verbo compositivo a modo de sujeto, como en diversa dirección intencional.

En cuanto a la especie del verbo compuesto, es justamente la especie compuesta del predicado en el sujeto a modo de forma en materia. La se-

gunda operación del intelecto no determina nada en el orden de las especies, ni siquiera de modo secundario, como los accidentes determinan la substancia, sino que compone o divide las especies ya impresas por el intelecto agente según las virtualidades que estas mismas especies tienen. Porque la especie «hombre» se ha abstraído como abierta materialmente a multitud de determinaciones, y la especie «blanco» en cuanto dispuesta formalmente a multitud de sujetos, y lo único que hace el intelecto posible es componer la forma «blanco» con el sujeto «hombre», como dos piezas de rompecabezas aptas para encajar, en referencia al fantasma, donde comprueba que en tal hombre singular se da tal cualidad. Es así que las especies del sujeto y del predicado se componen en una única especie compuesta al modo de substancia y accidente.

Ahora bien, dicha composición permanece de manera habitual, con la firmeza que tuvo el intelecto al entenderla, pues si conoció a Sócrates y tuvo experiencia sensible de que era blanco, la composición queda firme con este tipo de certeza; mientras que si sólo supuso que el hombre es blanco porque es frecuente que sea blanco, queda como probable. Para completar el estudio de este problema hay que considerar el conocimiento intelectual del singular, lo que se hará más adelante, después de haber considerado el conocimiento sensible.

Hagamos una aclaración para terminar. Aunque todo verbo mental se compone del *actus intelligendi* y de la especie al modo como el ente real se compone del *actus essendi* y de la esencia, no hay que pensar que la operación del intelecto posible consiste simplemente en dar el *esse* mental a la especie, como si nada hiciera en el orden de la especie. Así como en el orden real ningún agente creado da simplemente el ser, sino que toda operación es formal, es decir, modifica el ser por cambios formales; así también ocurre en el orden mental: la simple aprehensión no da el ser a la especie, sino que *especifica* al verbo mental; y la enunciación tampoco da el ser a una especie compuesta, sino que modifica al sujeto bajo la forma del predicado. Ambas son operaciones en que las especies impresas por el intelecto agente intervienen como principios formales, ya sea la especie única en la simple aprehensión, ya la especie del predicado en la enunciación: en aquélla se pasa de no entender a entender (como en la generación substancial), en ésta de entender simple a entender compuesto (como en la modificación accidental).

Segundo caso. El análisis anterior se llevó adelante teniendo presente juicios compositivos, en que se atribuye un predicado que pertenece *per accidens* al sujeto. En estos casos, las especies del sujeto y del predicado se han abstraído por separado, y posteriormente se compo-

nen por la segunda operación. En el caso de los juicios quiditativos: «el [animal denominado] hombre es racional», la quididad del predicado ha sido abstraída en relación necesaria con la quididad del sujeto, como diferencia que lo divide: «este animal es racional, los otros no». Aquí también entra en juego la referencia al fantasma sensible, porque si bien la predicación accidental sólo se verifica en referencia al singular, que como tal sólo lo conocen los sentidos, la división del género por la diferencia también se verifica por referencia a la experiencia sensible, en la que se entiende que estos animales que hablan se distinguen de los demás que ladran y rebuznan. La distinción principal respecto de los juicios compositivos está en la relación quiditativa de la diferencia respecto al género, de manera que se componen como materia y forma en la unidad quiditativa de la especie, como hemos explicado más arriba. *Mutatis mutandis*, todo lo que dijimos del primer caso, cabe decirlo de éste.

Tercer caso. Como dijimos al comienzo, el verbo ser significa *la actual inherencia de cualquier quididad*[1]. Cuando decimos que «el hombre es blanco», con el verbo ser significamos la actual inherencia de la blancura en el hombre; mas cuando decimos «el hombre es», queremos decir que «el hombre es [actualmente aquello que es]», donde se pone el acento en la *actualidad* de la inherencia de su quididad, de allí que digamos que significa *existencia*. Algunos no quieren ver en el verbo ser un predicado propiamente dicho[2], pero sin motivo, porque es el predicado del primer juicio: «el ente es», que incluye a todo predicado. De allí que vale también para los juicios de existencia el análisis que hicimos, pues así como predicamos que «Sócrates es hombre», o más en general que «Sócrates es substancia», también podemos predicarle lo que el intelecto abstrajo en su primer concepto generalísimo: «Sócrates es». En el juicio de existencia, entonces, volviéndose sobre el verbo simple de «este hombre llamado Sócrates», el intelecto lo reconsidera desde la especie generalísima del primer concepto y verifica que le pertenece «ser actualmente».

Cuarto caso. En los juicios de reflexión completa tanto el sujeto como el predicado son nociones de segunda intención, como cuando

---

[1] Cf. «1º Significado de «esse»», p. 46.

[2] Como É. Gilson, en *L'être et l'essence*, p. 271: "La afirmación o la negación de la existencia es un acto mental irreductible a todo otro, y como, en las proposiciones en que se expresa, es no puede significar ni el predicado ni el sujeto, es necesario que el sentido de este acto original esté *totalmente incluido en dicho verbo*. Nos enfrentamos por tanto con la dificultad, que se prevé extrema, de interpretar un término que no significa directamente ningún concepto". Luego nos detendremos en su doctrina, cf. «4º *L'être et l'essence* de Étienne Gilson», p. 520.

decimos: «el género se predica *in quid incomplete*». Ambas nociones, la de «género» y la de «universalidad quiditativa incompleta», se hallan al reflexionar sobre los conceptos y considerar sus propiedades lógicas, por lo que cada una de ellas se ha formado en un juicio comparativo de reflexión completa. Para hallar la noción de «género», el intelecto debe comparar los conceptos abstraídos según la condición de su universalidad, consideración por la que se dividen los cinco predicables. El objeto entendido nos resulta claro, pero nos resulta difícil entender el principio por el que el intelecto fija este contenido. ¿Se imprime una especie correspondiente a la noción de «género»?

Parece que no, porque las especies se alcanzan por abstracción del fantasma sensible, y la reflexión completa no recae sobre el fantasma sino sobre el mismo verbo y sus principios intelectuales. Hay ciertamente analogía entre el proceso por el que se abstrae el género «animal» y el proceso por el que se determina la noción misma de «género», porque así como «animal» se abstrae por reflexión sobre «viviente», donde se distingue «sensible» de «no sensible», así también «género» se determina por reflexión sobre la noción de «universal quiditativo», donde se distingue el «completo» del «incompleto». Pero aquella distinción está hecha en cooperación con el intelecto agente sobre los fantasmas, mientras que ésta parece hecha sólo por el intelecto posible sobre sus propios actos, y no puede decirse que el intelecto posible se autoimprima especies.

Sin embargo, la doctrina tomista fundamental de que nada puede pensarse sino por conversión al fantasma nos lleva a decir que, como la noción se forma por comparación de las nociones quiditativas según el modo de su universalidad, dicha comparación no puede hacerse sin la cooperación de la cogitativa, cuya función es justamente la de preparar la materia para la consideración intelectual por cierta comparación o *collatio* de fantasmas comunes. Pensamos, entonces, que, dirigida por la ciencia y arte de la Lógica, la cogitativa asocia los fantasmas según sus modos de comunidad, y permite al intelecto vincular los conceptos según los modos de universalidad correspondientes. La cogitativa interviene además para asociarle un nombre a cada modo: género, especie, etc.

Conclusión. Así como en la simple aprehensión hay que distinguir la primera operación en que el intelecto pasa de no conocer a conocer la quididad por impresión de la especie – lo que se produce por la acción conjunta del intelecto agente que abstrae y el intelecto paciente que forma el verbo –, de las operaciones siguientes en que el intelecto actualiza un conocimiento que ya tiene habitualmente, produciendo el

verbo mental según especies ya impresas; así también hay que hacer para la segunda operación de composición o división:

- Hay un primer juicio en el que se compone o divide por primera vez un predicado con un sujeto, emitiendo así una opinión, o una sentencia científica, o un juicio de existencia, o una proposición lógica, por el que el intelecto se declara en posesión de una verdad que antes no poseía.
- Todo juicio deja establecido un vínculo habitual entre las especies compuestas o divididas, de modo que el intelecto queda con una verdad – o una falsedad – adquirida habitualmente que puede volver a pensar actualmente a voluntad.

Como dijimos, la obra permanente de la enunciación no consiste propiamente en impresión de especies ni en modificación propiamente dicha de las mismas (al modo como los accidentes modifican la substancia), sino justamente en la vinculación de las especies según sus mismas virtualidades, por las que son aptas para componerse o dividirse. Es así que nada hace el intelecto que no quede de alguna manera establecido a modo de hábito, aunque dichos hábitos pueden tener fundamentos muy distintos: la necesidad en la ciencia, la verosimilitud en la opinión, la autoridad en la fe, o el simple querer de la voluntad en opiniones gratuitas y mentiras. Sobre el definitivo entramado científico que tienen las especies impresas en el intelecto por sí mismas, que se vinculan por juicios y razonamientos necesarios, conformando definiciones y divisiones, se establece otro entramado voluntario de referencias no necesarias, que vinculan predicados a sujetos a la manera de puros accidentes (no propios) a la substancia, con fundamentos no necesarios más o menos sólidos.

7º La versión tomista juvenil de la reflexión del intelecto y el conocimiento de la verdad

La doctrina de la madurez tomista sobre el verbo mental, en cuanto se entiende por analogía con la composición esencia y *esse* en el ente real, perfecciona y por lo mismo simplifica todo lo que se relaciona con él y con las operaciones del intelecto. En las obras de juventud, cuando nuestro novel Doctor no había perfeccionado todavía su doctrina sobre la constitución del ente y menos, por lo tanto, sobre el verbo mental – esto es, durante esa época a la que se le ha dado el feo nombre de *aviceniana* – las explicaciones acerca de la *reflexio* del intelecto sobre su propio acto y sobre el fantasma, así como de la manera de conocer la verdad, que depende de aquélla, son muy distintas. Y los tomistas, en

general, por respeto al Maestro, no suelen señalar estas diferencias, lo que no ayuda a que se busque la razón de las mismas, luz que redundaría en mayor gloria del Angélico.

Esta primera versión, superada luego en las obras de madurez, aparece sobre todo en las cuestiones disputadas *De Veritate*, de lo que ya dijimos algo al terminar el primer capítulo. Allí vimos que Santo Tomás asociaba de un modo demasiado tajante la noción de *ens* al *actus essendi* y la de *res* a la de esencia – con lo que el mismo Santo Tomás jovencito, para consuelo nuestro, habría también sufrido una manera de *entitatismo* – y que, en consecuencia, como el *verum* se funda sobre el *ens*, también dependía del *esse* y no de la esencia, según la noción aviceniana de una esencia ajena a ser o no ser[1].

En la primera fundamental cuestión, que da nombre a toda la obra, el artículo primero, después de explicar la división del ente en predicamentos y trascendentales, termina con una *triple* definición de verdad: una *primera* que mira el fundamento: «*verum est id quod est*», en frase de San Agustín; la *segunda* que da la razón formal: «*veritas est adaequatio rei et intellectus*»; y una *tercera* que miraría el efecto: «*verum est manifestativum et declarativum esse*» (San Hilario), o «*veritas est qua ostenditur id quod est*» (San Agustín), lo que se dice propiamente del conocimiento verdadero.

El segundo artículo: «Si la verdad se halla principalmente en el intelecto que en las cosas», es paralelo al primer artículo de la *Suma* en la cuestión sobre la verdad: «Si la verdad está en la cosa, o sólo en el intelecto» (I, q. 16). La doctrina en ambos es substancialmente la misma: "la verdad se halla *per posterius* en las cosas, mas *per prius* en el intelecto"[2], "la verdad está *principaliter* en el intelecto, *secundario* en las cosas"[3]. Aunque en la *Suma* no clasifica en tres modos la definición de verdad, sino en dos: las terceras del *De Veritate* las considera ahora como definiciones de la verdad "según que se da en el intelecto", y la segunda como una definición indistinta que vale para ambos modos de entender la verdad, en las cosas o en el intelecto.

Las diferencias aparecen en el tercer artículo: «Si la verdad se da sólo en el intelecto que compone y divide», paralelo al segundo de la *Suma*: «Si la verdad se da en el intelecto que compone y divide», y vienen anunciadas justamente por la palabra de diferencia: «sólo» (*tantum*). Como vimos, en la *Suma* Santo Tomás dice que la *adaequatio* se da ya

[1] Cf. «3º La cuestión disputada *De Veritate*», p. 285.
[2] De Ver q. 1, a. 2.
[3] I, q. 16, a. 1.

en la simple aprehensión, y por lo tanto la verdad: "Bien se encuentra que el sentido es verdadero de alguna cosa, o el intelecto que conoce *quod quid est*"[1], y lo que hace la segunda operación es conocer la adecuación que ya existe. Pero en *De Veritate* dice algo diferente: "Aunque la formación de la quididad sea la primera operación del intelecto, sin embargo el intelecto no tiene por ella algo propio distinto que pueda adecuarse a la cosa, y por lo tanto no se da allí propiamente la verdad"[2]. La explicación del *corpus* va por otra vía:

"Así como lo verdadero se encuentra *per prius* en el intelecto que en las cosas, así también se encuentra *per prius* en el acto del intelecto que compone y divide que en el acto del intelecto que forma las quididades de las cosas. Pues la razón de verdadero consiste en la adecuación de la cosa y el intelecto; pero lo idéntico no se adecúa consigo mismo, sino que la igualdad es de los diversos; de allí que la razón de verdad se encontrará en el intelecto allí donde primeramente el intelecto comienza a tener algo propio que la cosa fuera del alma no tiene, aunque algo que le corresponde, entre lo que puede atenderse la adecuación.

Ahora bien, el intelecto que forma las quididades no tiene sino la semejanza de la cosa existente fuera del alma, así como el sentido en cuanto recibe la especie de la cosa sensible; pero cuando comienza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se halla fuera en la cosa. Pero cuando se adecúa a lo que está fuera en la cosa, se dice que el juicio es verdadero. Y el intelecto juzga de la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, que es el intelecto que compone y divide; por lo que dice el Filósofo en VI de la *Metafísica*, que la composición y división se da en el intelecto y no en las cosas.

De allí que la verdad se halla *per prius* en la composición y división del intelecto; mientras que en el intelecto que forma las definiciones lo verdadero se dice *secundario* y *per posterius*. [...] Es evidente, por lo tanto, de lo dicho que lo verdadero se dice *primeramente* de la composición o división del intelecto; *segundo*, de las definiciones de las cosas, según que en ellas se implica una composición verdadera o falsa; *tercero*, de las cosas según que se adecúan al intelecto divino, o son aptas por naturaleza para adecuarse al intelecto humano"[3].

---

[1] I, q. 16, a. 2.

[2] De Ver q. 1, a. 3 ad 1.

[3] De Ver q. 1, a. 3: "Sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis quam in actu intellectus quidditatem rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi pri-

El argumento nos sorprende. En la simple aprehensión de la quididad todavía no podría hablarse de *adecuación* porque al conocer lo que la cosa es, *id quod est*, habría más bien identidad que igualdad de diversos. ¿Por qué aquí lo ve así y en la *Suma* no? Como vimos al explicar la noción de verbo que Santo Tomás joven sostiene en *De Veritate*[1], el verbo mental no sería sino la misma forma de la cosa tomada como término de la operación, siendo a la vez *id quo* se entiende la cosa e *id quod* se entiende. En esta versión *junior* el verbo mental es la simple forma (*expressa*), que no tiene en sí nada positivo que la distinga de la forma en la cosa conocida, sino sólo la abstracción de las singularidades, por lo que el verbo de simple aprehensión no es propiamente *adecuado* a la cosa, sino *idéntico*, es la misma forma de la cosa. Pero en la versión *senior* de la *Suma* el verbo mental es compuesto de forma con *esse* mental, positivamente distinto de la forma con *esse* real de la cosa, por lo que sí cabe hablar de adecuación, y por lo tanto de verdad. La diferencia está justamente en entender que la primera operación presupone ya una *composición* anterior a la de la segunda operación, la composición entre especie e *intelligi*, entendida como composición de esencia y *esse* mental, mientras que la segunda operación le suma, además de la *reflexio*, la composición de especies.

Se entiende, entonces, que luego, en el artículo 9 de esta primera cuestión *De Veritate*, Santo Tomás acepte para el sentido lo que no aceptó para la simple aprehensión. "La verdad – dice – se da en el intelecto y en el sentido, pero no del mismo modo:

- En el intelecto se da como lo que se sigue del acto del intelecto (*sicut consequens*), y como conocida por el intelecto (*sicut cognita*). *Consequitur*: se sigue de la operación del intelecto según que

---

mo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividentis; unde dicit etiam Philosophus in VI *Metaph.*, quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus. Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante quiditates rerum vel definitiones. [...] Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano".

[1] Cf. «4º Triunfo de la doctrina *agustiniana* sobre el verbo mental», p. 409.

el juicio del intelecto es de la cosa según lo que es. *Cognoscitur*: es conocida por el intelecto según que el intelecto reflexiona sobre su acto, no sólo según que conoce su propio acto, sino según que conoce su proporción con la cosa, la que no podría conocerse si no conociera la naturaleza de su mismo acto; la que [a su vez] no podría conocer si no conociera la naturaleza de su principio activo, que es el mismo intelecto, en cuya naturaleza está que se conforme con las cosas; de donde según esto el intelecto que reflexiona sobre sí mismo conoce la verdad.

- En el sentido, en cambio, la verdad se da *sicut consequens*, como lo que se sigue de su acto, esto es, cuando el juicio del sentido es de la cosa según lo que es; pero no se da en el sentido *sicut cognita*, como conocida por el sentido, pues aunque el sentido juzga con verdad de las cosas, no conoce sin embargo la verdad por la que juzga con verdad, porque aunque el sentido conozca que siente, no conoce su naturaleza, y por consiguiente tampoco la naturaleza de su acto, ni su proporción a la cosa, y así tampoco su verdad"[1].

Lo que dice aquí del sentido, que la verdad está en él *sicut consequens* pero no *sicut cognita*, en la *Suma* lo dice tanto del sentido como de la simple aprehensión: "Bien se encuentra que el sentido es verdadero de alguna cosa, o el intelecto que conoce *quod quid est*, pero no que conozca o diga lo verdadero"[2]. Lo puede decir del sentido porque la sensación supone siempre una modificación del órgano, por lo que hay que hablar de adecuación y no de identidad, lo que no se veía para la simple aprehensión en la versión *junior*.

En conexión con esta diferencia está la manera de explicar cómo y porqué se da la *reflexio*. Es cierto que en ninguno de los dos artículos

---

[1] De Ver q. 1, a. 9: "Veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius".

[2] I, q. 16, a. 2.

que comparamos se habla explícitamente de *reflexión* al explicar cómo se conoce la verdad en el juicio:

V – *De Veritate* q. 1, a. 3	S – *Summa* q. 16, a. 2
"El juicio es verdadero cuando se adecúa a lo que está fuera en la cosa. Ahora bien, el intelecto juzga de la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, lo que pertenece al intelecto que compone y divide".	"El intelecto puede conocer su conformidad con la cosa inteligible [...] cuando juzga que la cosa se tiene así como es la forma que aprehende de la cosa, entonces conoce y dice *primo* lo verdadero. Y hace esto componiendo y dividiendo".

La diferencia entre ambas exposiciones no es pequeña. En V el intelecto se adecúa por el juicio, mientras que en S el intelecto ya está adecuado por la simple aprehensión y conoce su adecuación (o conformidad) por el juicio. Por lo tanto, en V el intelecto juzga de la *res aprehensa* (cosa entendida), esto es, de la cosa tal como está en el intelecto, mientras que en S el intelecto juzga de la relación entre la *forma aprehensa* y la *res intelligibilis* (cosa apta a ser entendida), esto es, entre la forma entendida y la cosa tal como está fuera del intelecto. ¿Qué hay *in mente Sancti Tomae* en cada caso? Creemos que ya podemos decirlo:

- *In mente junior*. Está presente la doctrina aviceniana de los tres estados de la esencia que expone Santo Tomás en *De ente et essentia*[1]. Por la simple aprehensión el intelecto conoce las quididades de manera absoluta, sin referencia a ningún modo de existencia real o mental. El juicio reflexiona sobre la cosa así entendida y se hace capaz de distinguir su existencia real de su existencia mental.
- *In mente senior*. Se ha superado el planteo aviceniano y se entiende que la simple aprehensión conoce las quididades de las cosas que existen en lo real: «*id quod* EST», «*id quod homo vel asinus* EST». El juicio reflexiona sobre el verbo mental de simple aprehensión y conoce su conformidad con la cosa a través del fantasma.

De esta diferente concepción se sigue una distinta manera y función de la *reflexio* implicada en el juicio. Volvamos a leer la explicación que se da en el a. 9: "[La verdad] es conocida por el intelecto según que el intelecto reflexiona sobre su acto, no sólo según que conoce su propio acto, sino según que conoce su proporción con la cosa, la que no podría

[1] Cf. «1º El *De ente et essentia*», p. 274.

el juicio del intelecto es de la cosa según lo que es. *Cognoscitur*: es conocida por el intelecto según que el intelecto reflexiona sobre su acto, no sólo según que conoce su propio acto, sino según que conoce su proporción con la cosa, la que no podría conocerse si no conociera la naturaleza de su mismo acto; la que [a su vez] no podría conocer si no conociera la naturaleza de su principio activo, que es el mismo intelecto, en cuya naturaleza está que se conforme con las cosas; de donde según esto el intelecto que reflexiona sobre sí mismo conoce la verdad.

- En el sentido, en cambio, la verdad se da *sicut consequens*, como lo que se sigue de su acto, esto es, cuando el juicio del sentido es de la cosa según lo que es; pero no se da en el sentido *sicut cognita*, como conocida por el sentido, pues aunque el sentido juzga con verdad de las cosas, no conoce sin embargo la verdad por la que juzga con verdad, porque aunque el sentido conozca que siente, no conoce su naturaleza, y por consiguiente tampoco la naturaleza de su acto, ni su proporción a la cosa, y así tampoco su verdad"[1].

Lo que dice aquí del sentido, que la verdad está en él *sicut consequens* pero no *sicut cognita*, en la *Suma* lo dice tanto del sentido como de la simple aprehensión: "Bien se encuentra que el sentido es verdadero de alguna cosa, o el intelecto que conoce *quod quid est*, pero no que conozca o diga lo verdadero"[2]. Lo puede decir del sentido porque la sensación supone siempre una modificación del órgano, por lo que hay que hablar de adecuación y no de identidad, lo que no se veía para la simple aprehensión en la versión *junior*.

En conexión con esta diferencia está la manera de explicar cómo y porqué se da la *reflexio*. Es cierto que en ninguno de los dos artículos

---

[1] De Ver q. 1, a. 9: "Veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius".

[2] I, q. 16, a. 2.

que comparamos se habla explícitamente de *reflexión* al explicar cómo se conoce la verdad en el juicio:

V – *De Veritate* q. 1, a. 3	S – *Summa* q. 16, a. 2
"El juicio es verdadero cuando se adecúa a lo que está fuera en la cosa. Ahora bien, el intelecto juzga de la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, lo que pertenece al intelecto que compone y divide".	"El intelecto puede conocer su conformidad con la cosa inteligible [...] cuando juzga que la cosa se tiene así como es la forma que aprehende de la cosa, entonces conoce y dice *primo* lo verdadero. Y hace esto componiendo y dividiendo".

La diferencia entre ambas exposiciones no es pequeña. En V el intelecto se adecúa por el juicio, mientras que en S el intelecto ya está adecuado por la simple aprehensión y conoce su adecuación (o conformidad) por el juicio. Por lo tanto, en V el intelecto juzga de la *res aprehensa* (cosa entendida), esto es, de la cosa tal como está en el intelecto, mientras que en S el intelecto juzga de la relación entre la *forma aprehensa* y la *res intelligibilis* (cosa apta a ser entendida), esto es, entre la forma entendida y la cosa tal como está fuera del intelecto. ¿Qué hay *in mente Sancti Tomae* en cada caso? Creemos que ya podemos decirlo:

- *In mente junior*. Está presente la doctrina aviceniana de los tres estados de la esencia que expone Santo Tomás en *De ente et essentia*[1]. Por la simple aprehensión el intelecto conoce las quididades de manera absoluta, sin referencia a ningún modo de existencia real o mental. El juicio reflexiona sobre la cosa así entendida y se hace capaz de distinguir su existencia real de su existencia mental.
- *In mente senior*. Se ha superado el planteo aviceniano y se entiende que la simple aprehensión conoce las quididades de las cosas que existen en lo real: «*id quod* EST», «*id quod homo vel asinus* EST». El juicio reflexiona sobre el verbo mental de simple aprehensión y conoce su conformidad con la cosa a través del fantasma.

De esta diferente concepción se sigue una distinta manera y función de la *reflexio* implicada en el juicio. Volvamos a leer la explicación que se da en el a. 9: "[La verdad] es conocida por el intelecto según que el intelecto reflexiona sobre su acto, no sólo según que conoce su propio acto, sino según que conoce su proporción con la cosa, la que no podría

[1] Cf. «1º El *De ente et essentia*», p. 274.

conocerse si no conociera la naturaleza de su mismo acto; la que [a su vez] no podría conocer si no conociera la naturaleza de su principio activo, que es el mismo intelecto, en cuya naturaleza está que se conforme con las cosas; de donde según esto el intelecto que reflexiona sobre sí mismo conoce la verdad"[1].

Para entender la diferencia nos toca ser más sutiles. El asunto está en resolver la objeción principal al conocimiento de la verdad como adecuación, que expresamos más arriba como primera de la «doble instancia»: ¿Cómo confirmar la adecuación del intelecto a la cosa si sólo tenemos acceso al acto del intelecto? Sabemos que la solución está en la *reflexio*, pero hay que señalar cómo funciona. Pues bien, en la *versión junior* la clave se pone en la *naturaleza del intelecto*: es una potencia cuya naturaleza tiene como propio conformarse con la cosa. Por la *reflexio*, el juicio ve que la simple aprehensión es un acto *intelectual*, esto es, un acto de conformidad con las cosas, y entonces, a la misma quididad que la primera operación veía de manera absoluta, sin referencia a existencia alguna, la segunda la considera de manera relativa, siendo capaz de distinguir la quididad con existencia mental de la quididad con existencia real, a la que la mental se refiere en adecuación verdadera por la misma naturaleza del intelecto. Como aparece en la explicación, la *reflexio* no es un retorno al fantasma, sino al principio activo: no necesita referirse al fantasma.

En la *versión senior* se ha explicado de otra manera la naturaleza de verbo mental de simple aprehensión: es la especie misma con existencia mental, esto es, con el modo de ser propio de lo intelectual, que es de pura referencia y conformidad con lo real. Por lo tanto, no es necesario pensar en un retorno a los principios activos, sino que el juicio puede mirar al verbo mental de simple aprehensión en referencia directa al fantasma del que se abstrae, confirmando su adecuación. La explicación es mucho más simple y más clara.

Donde la diferencia se hace aún mayor es en el problema relacionado del conocimiento intelectual de los singulares, que exije – ahora sí – la referencia explícita al fantasma, pues el conocimiento de los singulares se hace por cierta conversión al fantasma. En la *versión senior* la conversión al fantasma es directa, y ya se puede dar en la simple aprehensión, pues el intelecto que conoce *quod quid est*, puede entenderlo en referencia al fantasma común: «*quod quid est homo*», o en referencia al singular: «*quod quid est Petrus*». Pero en la *versión junior*, que supone que la

[1] De Ver q. 1, a. 9.

simple aprehensión abstrae quididades absolutas, para referirlo al singular exige primero la reflexión del juicio y luego la referencia al fantasma, en un retorno odiseico: "La mente conoce lo singular por cierta reflexión, esto es, en cuanto la mente, conociendo su objeto, que es cierta naturaleza universal, vuelve al conocimiento de su acto, y luego a la de la especie que es principio de su acto, y ulteriormente al fantasma del que la especie fue abstraída; y así alcanza cierto conocimiento del singular" [1].

Ya se daba la misma explicación en el comentario a las *Sentencias*: "El alma, cuando está unida al cuerpo, no conoce sino por formas recibidas de las cosas; y por lo tanto, no conoce directamente los singulares por aquella potencia cognoscitiva en la que las formas se reciben de las cosas inmaterialmente, sino sólo por las potencias adjuntas a órganos; pero por el intelecto, que no usa órgano, también conoce los singulares indirectamente y por cierta reflexión; esto es, en cuanto del objeto propio vuelve al conocimiento de su acto, del cual acto vuelve sobre la especie, que es principio de entender; y de ella procede a la consideración del fantasma, del que tal especie ha sido abstraída; y así por el fantasma conoce el singular" [2]. En la *Suma*, al conocer el objeto propio en el verbo mental, está conociendo a la vez el acto y la especie, por lo que sólo le queda volverse al fantasma. Volveremos más adelante sobre este último asunto del conocimiento del singular.

8º Conclusión

Creemos que se hace patente cuánto más se podría decir acerca de la enunciación mental, pero nuestra intención sólo era señalar la riqueza de los principios establecidos. Como conclusión, entonces, señalemos dos cosas:

---

[1] De Ver q. 10, a. 5: "Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit". Cf. De Ver q. 2, a. 6: "Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis".

[2] In IV Sent. d. 50, q. 1, a. 3: "Anima ergo, cum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organis affixas; sed indirecte, et per quamdam reflexionem, etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species hujusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit".

Primero. Por la composición y división de la segunda operación se cumplen, a la vez y por lo mismo, dos funciones intelectuales fundamentales: conocer las cosas no sólo en la simplicidad de su quididad, sino en toda su compleja realidad; y además conocer la adecuación que el intelecto tiene con la cosa, lo que es conocer propiamente la verdad. Hay que reconocer que esta doble funcionalidad es una maravillosa propiedad de la enunciación.

Segundo. Queda señalada también la fundamental importancia de la primera operación del intelecto en el acceso a la realidad de las cosas, lo que recientemente ha sido oscurecido por las injustificables confusiones de un tomismo existencialista.

VII. El error del tomismo existencialista

Vamos a tocar un asunto que se vuelve infinito, por lo que sólo pretendemos denunciar su existencia y las vías de solución.

1º La sombra del existencialismo aviceniano en los primeros escritos de Santo Tomás

Como señalamos al terminar el capítulo primero, Santo Tomás tuvo una primera etapa, en la proposición y defensa de su distinción entre esencia y *esse*, en la que buscó apoyo en Avicena, quien no mira el acto de ser sino la simple existencia. Dio así cierto pie al tomismo *fast-food*, que confunde la difícil distinción tomista entre esencia y acto de ser con la fácil distinción común entre esencia y existencia. Santo Tomás nunca sufre esta confusión, pero al apoyarse en Avicena, que sí la padece, sus exposiciones se prestan a que los demás se confundan.

En parte por la referencia a Avicena y en parte mayor – según creemos – por la misma profundidad de los problemas, en esta primera etapa, a la todavía imperfecta exposición de la ontología le sigue necesariamente una cierta imperfección en la gnoseología, según expusimos en el punto anterior. Además de lo que allí dijimos, el entusiasmo del joven Doctor por la fecundidad de su distinción entre esencia y *esse* lo llevó también a relacionar directamente con ella la distinción de las dos primeras operaciones del intelecto, aplicando el principio que la estructura del pensamiento responde a la estructura de lo real. Lo propone muy claramente en el comentario al *De Trinitate* de Boecio, que pertenece ciertamente a la etapa juvenil de Santo Tomás [1].

[1] In Boetii de Trinitate, lect. II, q. 1 (5), a. 3.

Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III de Anima *duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent.*

Hay que saber entonces que, según el Filósofo en III *de Anima*, la operación del intelecto es doble. Una, que se dice inteligencia de los indivisibles, por la que conoce de cada cosa qué es. Y otra por la que compone y divide, formando la enunciación afirmativa o negativa. Y estas dos operaciones responden a dos [aspectos] que se dan en las cosas:

Prima *quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens.*

La primera operación mira la misma naturaleza de la cosa, según la cual la cosa entendida obtiene su grado entre los entes, ya sea una cosa completa, como un cierto todo, o una cosa incompleta, como una parte o un accidente.

Secunda *vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus.*

La segunda operación mira el mismo *esse* de la cosa, que resulta de la congregación de los principios de la cosa en los compuestos, o es concomitante con la misma simple naturaleza de la cosa, como en las substancias simples.

Las dos operaciones responden ciertamente a dos aspectos de las cosas, la primera a la naturaleza o substancia de la cosa, pero de la segunda nosotros no dijimos que mire al *ipsum esse rei*, sino a la composición de substancia y accidente. ¿Fuimos más aristotélicos que tomistas? Es verdad que la composición de substancia y accidente no termina de justificarse metafísicamente hasta que no se descubre la unidad del acto de ser, por lo que no está errado lo que aquí dice Santo Tomás. Pero en esta primera etapa resalta esta distinción porque está entendiendo la esencia conocida por la simple aprehensión a la manera aviceniana, como indiferente a ser o no ser, y recién en la segunda operación se afirmaría el ser. En los escritos de madurez nunca volverá a señalar esta correspondencia, pues el *ipsum esse rei* se descubre más por los grados quiditativos de las cosas (la escala de Jacob) que por la composición de substancia y accidente.

Y esta correspondencia entre la segunda operación y el *ipsum esse rei* se presta a confusión, porque lo propio de la enunciación es la afirmación o negación de *existencia*: «el hombre es», «el hombre es blanco», de allí que aliente la confusión entre el *esse* del acto de ser y el *esse* de la cópula verbal, que significa mayormente existencia. Aunque Santo Tomás advertirá luego muchas veces contra esta confusión: "*Esse* se dice de dos maneras: de un modo, significa el *actus essendi*; de otro modo, significa la composición de la proposición, que el alma encuentra atribuyendo el predicado al sujeto" [1].

La escuela tomista ha sufrido defecto por no haber captado suficientemente estos progresos de la doctrina de Santo Tomás. La tendencia general de sus comentadores y seguidores ha sido tomar toda su obra como un bloque de homogénea autoridad. El P. Fabro ha denunciado enérgicamente las deficiencias que hubo en la comprensión y exposición de la doctrina ontológica, en especial por la confusión entre existencia y acto de ser. Pero vemos que le ha faltado señalar las consecuencias en la doctrina gnoseológica, muy especialmente afectada porque Santo Tomás la expuso en su monumental cuestión disputada *De Veritate*, sin volver a considerarla luego con tanto detalle. Sus doctrinas fueron perfeccionadas sobre todo en la *Suma*, pero los asuntos se hallan allí más dispersos y en expresiones más sintéticas.

A esta deficiencia «tradicional» del tomismo, se le ha sumado en los últimos tiempos la crítica del moderno existencialismo, que en cierta manera puso el dedo en la llaga, pues denunció un esencialismo que la escuela tomista no había sabido debidamente superar. Pues bien, en este contexto ha surgido la nueva capilla de un tomismo que podría denominarse *existencialista*, que pretende responder a dicha crítica sin recuperar el verdadero Santo Tomás.

2º La critique de la connaissance de Joseph de Tonquédec

Joseph de Tonquédec (27 de diciembre de 1868 - 21 de noviembre de 1962) fue, como el Card. Billot, un jesuita francés que, respondiendo al llamado de León XIII para renovar el tomismo, se hizo sincero discípulo del Angélico Doctor, en cuya doctrina parece haberse formado desde el inicio de su preparación intelectual. El combate principal al

[1] I, q. 3, a. 4 ad 2: "*Esse* dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto".

que eran llamados consistía en la refutación del subjetivismo de la filosofía moderna, que se filtraba en el pensamiento católico bajo capa de renovación teológica, y que fue denunciado inmediatamente después por San Pío X con el preciso nombre de *modernismo*.

Este pensamiento se presentaba como «filosofía nueva» y «teología nueva», pero sus errores de base son tan viejos como el hombre. El espíritu humano, encerrado en lo corporal, está perpetuamente asediado por la tentación de escepticismo, y cuando hay algo que no le gusta de la realidad, se pone a criticar su aptitud para conocerla. Así como Grecia, llamada por Dios a la filosofía, sufrió la *crisis sofística*, así también la Cristiandad, llamada a la teología, sufrió la *crisis nominalista*, de la que padecemos las últimas consecuencias. El punto en discusión es siempre lo que en la Edad Media se denominó la «querella de los universales»[1]: ¿Qué vale el conocimiento universal humano de una realidad singular, tantas veces inhumana?

Es evidente que nuestro conocimiento vale, pues ahí están los físicos descubriendo la naturaleza común de tantas cosas. Pero no es tan evidente descubrir la naturaleza de nuestro mismo conocimiento, de allí que los entresijos de la gnoseología sean último refugio de sofistas y herejes, esto es, de los falsos sabios y falsos creyentes. Por eso, aunque muchos acudieron al llamado de los Papas con la *Suma Teológica* en ristre, no todos hicieron buen combate, porque había que alcanzar un dominio del instrumento que llevaría su tiempo. Joseph de Maréchal (1878-1944), por ejemplo, jesuita belga convocado *nominatim* por León XIII a la renovación del tomismo en Lovaina, con su *Le point de départ de la métaphysique* (cinco volúmenes publicados entre 1922 y 1947), ha quedado como caso típico del imposible intento de alcanzar el realismo tomista partiendo de la posición kantiana.

Joseph de Tonquédec, además de luchar contra los demonios reales (fue el exorcista de París durante 40 años), también luchó contra los demonios intelectuales, criticando especialmente la doctrina de Maurice Blondel[2]. En 1920 comenzó a dar un curso de tomismo a jóvenes seglares, del que surgió diez años después su obra *La critique de la connaissance*, editada por Beauchesne en 1929 con casi 600 páginas. El li-

---

[1] Cf. la «Introducción a la Lógica» de nuestros *Umbrales de la Filosofía*, donde hacemos un desarrollo sintético de estos asuntos: «Sócrates y los sofistas» (p. 87); «La querella de los universales» (p. 106); «El triunfo del nominalismo» (p. 118).

[2] En 1913, embarcado evidentemente en la lucha de San Pio X contra el modernismo, publicó *Immanence, essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, obra de unas 300 páginas. Unos años antes, en 1908, había publicado *La notion de Vérité dans la «Philosophie Nouvelle»*, 150 páginas.

bro es ciertamente de gran valor; en el hecho de dirigirlo a los que no están versados en la escolástica está su defecto y su virtud, porque si bien no busca precisión – aunque no deja de fundar sus doctrinas en los textos tomistas –, sin embargo las explica con mayor extensión y con cierta saludable originalidad. Pero nosotros, a pesar de la estima y simpatía que ciertamente le tenemos, pasamos a leer su obra con mala intención.

Sin caer en lo de Maréchal, muchos tomistas de la renovación leonina van a guardar un defecto en su refutación del subjetivismo modernista, que creemos puede clasificarse de *existencialista*, pues pretende reducir la acusación moderna de *esencialismo* a la primera operación del espíritu, y salvar el realismo tomista con la segunda operación, sin darse cuenta que al hacer esta concesión, todo se derrumba, porque – como dijimos y diremos – la segunda operación está totalmente fundada en la primera. Adelantando nuestra conclusión, digamos que Tonquédec no entra plena y propiamente en este grupo. Su *Critique de la connaissance* nos parece, en conjunto, una excelente exposición de la doctrina tomista, de rara profundidad en tema tan difícil.

El primer capítulo está dedicado al conocimiento en general, los dos siguientes al conocimiento sensible, el cuarto a la simple aprehensión, el quinto al juicio y el sexto a la cuestión de la verdad. La obra tiene doce capítulos, seguidos de varios apéndices y notas.

Lo único que podemos achacarle a la exposición de nuestro autor es no haberse precavido mejor del matiz aviceniano de las obras iniciales de Santo Tomás. Como es fácil ver por las citas, se apoya mucho en el *De ente et essentia*, recurriendo a ciertas posiciones que – como hemos dicho – luego serían dejadas o corregidas en las obras de madurez. El resultado es una presentación empobrecida de la simple aprehensión. Dice muy desde el comienzo: "No tenemos que ocuparnos más que de las *ideas*, es decir, de los conocimientos que no tienen para nada por objeto, al menos directo y primero, la *existencia* de los seres, los acontecimientos que pasan, los actos que se cumplen, sino sus caracteres, su *esencia*, su definición: aquello que son (*quid sint*), dando por supuesto que sean (*quod sint*)"[1]. "Cuando nuestro espíritu forma una idea, una definición, no considera – dijimos – más que la esencia de los seres, no su existencia. Puedo pensar distintamente un conjunto de caracteres, los del hombre o los del fénix, sin ocuparme de saber si están realizados en alguna parte en la naturaleza de las cosas, aun sabiendo que no son

[1] Joseph de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1929, p. 134.

[cita al *De ente et essentia*]. El objeto considerado aquí es de orden esencial, no existencial"[1].

Esta manera de explicar la primera operación como aprehensión de esencias y no de existencia es aviceniana, como lo reconocerá el mismo Tonquédec: "El principio de esta solución [tomista al problema de los universales] está tomada al filósofo árabe Avicena. Según él, una esencia, una naturaleza cualquiera puede ser considerada en tres estados diferentes [y cita los dos lugares en que aparece esta distinción: el *De ente et essentia* y el *Quodlibeto* VIII]: 1º En la realidad física. [...]. 2º En el espíritu que la conoce. [...] 3º En los dos estados precedentes, la esencia era considerada bajo dos modos de existencia especiales y rigurosamente incompatibles entre sí. En éste [tercero], excluye toda especie de existencia"[2].

Si se tuviera bien en cuenta que la primera noción de simple aprehensión, a la que se reduce toda otra, es *ens: id quod est*, no cabría partir de la distinción de esencia y existencia. Lo primero que la inteligencia entiende en lo que se ofrece al sentido es que «es»: ¿acaso no podemos traducirlo por «existe»? El hecho de que lo mismo podríamos decir de cualquier otra cosa percibida por los sentidos, y que entonces se caiga en la cuenta que «ente» es una noción universal, no quita cuál sea su contenido inteligible. Un defecto notable en todo el capítulo de la simpla aprehensión es que nunca se dice cuál es el primer concepto, en el que se pone de manifiesto el mismo objeto formal del intelecto.

Nuestro autor va a atenuar el *esencialismo* del que ha acusado a la primera operación, con la doctrina tomista que explica la relación entre la universalidad de la idea y la singularidad de las cosas: la *conversio ad phantasmata*. El segundo punto del capítulo dedicado a la simple aprehensión se titula: «Cómo la idea se aplica al individuo: el retorno al fantasma». Está muy bien, porque allí está la verdadera solución, pero Tonquédec lee los textos tomistas con lentes avicenianos. En lugar de dejar claro que la esencia es de la cosa y se da en la cosa, pone cierta distancia diciendo que la esencia tiene origen en la cosa, un vínculo con la cosa:

"¿En qué consiste dicho retorno a la imagen? ¿Se trata de una percepción donde nuestro espíritu la aprehendería directa y distintamente, a la manera de una idea? De ninguna manera: no tenemos conciencia de tal captación inmediata del objeto sensible, muy al contrario. Pero tenemos conciencia [por reflexión] del acto de inteligencia por el cual percibimos la esencia abstracta. Este acto, sí, es singular, individual, pero no

[1] Tonquédec, *La critique de la connaissance*, p. 137.
[2] Tonquédec, *La critique de la connaissance*, p. 152-153.

material, y cae directamente bajo la mirada del espíritu, que puede percibirlo tal cual es. Pues bien, este acto – y es aquí que se resuelve el problema planteado – *tiene su origen* en la imagen sensible. Verlo tal cual es, es verlo así, *con esta raíz necesaria*. Tengo conciencia que *procede de un punto de partida* real e individual, que mi concepto no se formó en el aire, por sí mismo y para sí mismo, como una entidad independiente y separada, sino *en relación con un término singular, al que lo liga*, si me atrevo a decirlo, *una suerte de cordón umbilical*. En resumen, tengo conciencia de la configuración de mi acto, el cual, por uno de sus extremos se atiene al singular material; lo percibo dotado de esta adaptación, de esta organización interna, especial, que supone, *fuera de él*, un individuo. Esto no es más que ver mi acto, uno de sus costados, su origen, su modo de existencia: no es, de ninguna manera, ver la misma imagen sensible. Ésta no existe, en definitiva, para la inteligencia sino como un término o un fundamento inaccesible, pero necesario, *como una cosa indefinible*, de la que se sabe solamente cuál es la función que cumple, *sin saber lo que es en sí misma*. Pero esto basta para establecer un cierto conocimiento válido del individuo material. El espíritu sabe que *la esencia concebida procede del individuo* y le pertenece, que está realizada en la naturaleza. Es un *conocimiento indistinto, indirecto*, pero seguro. Y así se explica que *nuestro espíritu sea incapaz de definir un objeto del que no ignora sin embargo la existencia*. La solución tiene en cuenta todos los elementos del problema, y, por contradictorios que hayan parecido al comienzo, no deja de armonizarlos, parece, sin deformar a ninguno"[1].

La esencia no tiene un simple *origen, vínculo, cordón* con la cosa singular: ¡es lo singular en su aspecto más propio, justamente en lo esencial! El intelecto agente ilumina la esencia en el fantasma de la cosa, y descubre la esencia *de la cosa*. Santo Tomás llega a decir – siguiendo a Aristóteles – que la esencia es sensible *per accidens*, pues la inteligencia ve en lo sensible que es substancia viviente sensible racional, si está viendo un hombre. La esencia se dice también *quididad*, porque responde a la pregunta «*quid est res*», «qué es la cosa»: dice y define lo que es la cosa. ¡La cosa no es un término inaccesible ni indefinible!

Seguramente Tonquédec nos diría que esto es lo que quiere dar a entender, pero Santo Tomás no hablaría así. Él mismo cita, más adelante, textos tomistas que deberían llevarlo a corregir sus expresiones, como el que sigue: "Es evidente que el singular se siente propiamente y por sí, pero el sentido alcanza en cierto modo también al mismo universal. Pues conoce a Calias no sólo en cuanto es Calias, sino también en

[1] Tonquédec, *La critique de la connaissance*, p. 148-149. Las cursivas son nuestras.

cuanto es este hombre, e igualmente a Sócrates en cuanto es este hombre. Y de allí se sigue que, preexistiendo tal captación del sentido, el alma intelectiva puede considerar al hombre en ambos. Si se diera, en cambio, que el sentido aprehendiera solamente lo que es particular, y de ninguna manera aprehendiera con esto la naturaleza universal en lo particular, no sería posible que de la aprehensión del sentido se causara en nosotros el conocimiento universal"[1]. El sentido, dice Santo Tomás, siente *quodammodo* el universal, y el intelecto entiende *quodammodo* el singular, porque el intelecto penetra y domina el conocimiento sensible, como el agente principal al instrumento, de allí que, así como puede decirse que el cincel esculpe y el artista talla – siendo propio del escultor esculpir y del cincel tallar –, así también puede decirse del intelecto y del sentido lo que dijimos.

Pero nuestro autor se ha quedado con el planteo aviceniano de una esencia que abstrae de la existencia real o mental, planteo que el árabe excogitó para explicar la creación[2], y que desenfoca el verdadero alcance de la simple aprehensión. Porque ¿qué son y dónde están estas esencias o ideas que no existen ni en la realidad ni en la mente? Este *esencialismo* o *idealismo* de la simple aprehensión da lugar a las posiciones extremas del realismo exagerado de los antiguos medievales[3], o de algunos modernos como Rosmini, por el que se cree estar conociendo las eternas esencias o ideas divinas; o al idealismo humano a la manera de Kant, en que las esencias son categorías de nuestra mente. Por supuesto que nuestro excelente P. Tonquédec no está en nada de esto, pero el defecto que arrastra es funesto.

Como veremos a continuación, muchos otros tomistas recientes siguen padeciendo de esta pauperización de la simple aprehensión, y para defenderse de las críticas del existencialismo a lo Heidegger – que acusa al pensamiento clásico, tomismo incluido, de haber perdido el acceso al ser –, terminan atribuyéndole a la segunda operación del espíritu la extraordinaria aptitud de descubrir el acto de ser. Tonquédec no cae en

---

[1] In II Post. Anal. lect. 20, n. 595: "Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim calliam non solum in quantum est callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter socratem in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali acceptione sensus praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis". Citado por Tonquédec en p. 140.

[2] Cf. «III. La vía del tomismo aviceniano», p. 77.

[3] Cf. *Umbrales de la Filosofía*, «La querella de los universales. Los realistas: San Anselmo», p. 108.

esto. Entiende que la segunda operación no hace sino volver por cierta reflexión sobre la primera, por lo que, en cuanto al acceso a lo real, no le va a atribuir más de lo que puede la simple aprehensión: "Así es como hay que entender la reiterada afirmación de Santo Tomás: que la verdad no es cognoscible sino por «reflexión». ¿Qué reflexión? ¿La que realizan los actos propiamente «reflejos», descritos más arriba, cuya función es explorar el interior del sujeto? Sabemos que no; esos actos, como tales, no están especialmente calificados para alcanzar la verdad. Se trata aquí de otro género de «reflexión», que es producto del juicio, de todo juicio. Hemos visto, en efecto, que «la segunda operación del espíritu» vuelve sobre la primera, no para examinar su aspecto subjetivo, sino para analizar su contenido. [Pues] la primera operación era verdadera: había en ella la «semejanza» o conformidad con el objeto por la que se define la verdad del conocimiento"[1].

¿Qué nos parece peor, la posición de Tonquédec o la de los tomistas existenciales? Tonquédec despoja la simple aprehensión del acceso al ser, y como funda – en buen tomista – la segunda operación sobre la primera, no deja de transmitir el defecto de esencialismo a toda la actividad del espíritu. Los tomistas existenciales, en cambio, corrigen el esencialismo de la primera operación ampliando las capacidades de la segunda.

Preferimos ciertamente a Tonquédec. Nuestra preferencia puede estar influenciada por el afecto que le hemos cobrado, pues detrás del intelectual sentimos que hay un gran sacerdote y, como a Juan de Santo Tomás, lo leemos con amistad. Pero pensamos que, primeramente, Tonquédec se equivoca una sola vez, mientras que los demás, al error del esencialismo de la simple aprehensión, le suman el error de la segunda operación. Además, Tonquédec señala la verdadera vía tomista de solución en la *conversio ad phantasmata*, aunque no la recorra con claridad. Nuestro autor es un tomista sincero, que recurre con sencillez a las doctrinas del Maestro, mientras que los tomistas existenciales nos parece que, con su intento de corrección, introducen elementos de pensamiento moderno que provocan deformaciones más graves. De allí que le hayamos endilgado un calificativo tan feo.

3º El tomismo existencialista de Jacques Maritain

"Este breve tratado acerca de la existencia y de lo existente – comienza diciendo Maritain en uno de sus opúsculos filosóficos – puede

[1] Tonquédec, *La critique de la connaissance*, p. 237.

ser considerado como un ensayo sobre el existencialismo de Santo Tomás de Aquino"[1]. En el preámbulo sobre las «Diversas clases de existencialismo» que lo encabeza, Maritain distingue un *existencialismo auténtico* que "afirma la primacía de la existencia, pero como implicando y salvando las esencias o naturalezas, y como manifestando una suprema victoria de la inteligencia y de la inteligibilidad", de un *existencialismo apócrifo* que "afirma la primacía de la existencia, pero como destruyendo o suprimiendo las esencias o naturalezas, y como manifestando una suprema derrota de la inteligencia y de la inteligibilidad"[2].

Como vimos en Tonquédec, también Maritain reduce la primera operación del espíritu a la aprehensión de esencias desentendidas de la existencia. En los párrafos dedicados a la simple aprehensión termina diciendo: "En la percepción abstractiva, en esta entrada que nuestro pensamiento realiza sobre lo real y sobre la experiencia de los sentidos en busca de sus alimentos, lo que la inteligencia capta no son cosas, sino naturalezas o esencias que están en las cosas o sujetos existentes (aunque no en estado de inteligibilidad en acto ni de universalidad), y a las que desexistencia al inmaterializarlas. Esto es lo que llamamos inteligible u objeto de pensamiento"[3].

Pero a diferencia de Tonquédec, corrige este defecto atribuyéndole un alcance existencial a la segunda operación: "La inteligencia, apoderándose de los inteligibles que por su propia virtud extrae de la experiencia de los sentidos, capta en el fondo de su propia vitalidad interna estas naturalezas o esencias que por la abstracción ha arrancado de su existencia material en tal lugar dado del espacio y del tiempo. ¿Y esto para qué? ¿Solamente para contemplar en sus ideas el cuadro de las esencias? No, sino para restituirlas a la existencia mediante el acto en el que acaba y consuma la intelección, es decir por el juicio que declara: *ita est*, así es. [...] La función del juicio es una función existencial"[4].

La simple aprehensión abstraería esencias desexistencializadas, que son para Maritain los *objetos* del pensamiento, mientras que el juicio accede al *sujeto* existente, que podrá decirse *transobjetivo*: "La función propia del juicio consiste en hacer que pase el espíritu del plano de la simple esencia, o del simple *objeto* significado al pensamiento, al plano

---

[1] Jacques Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, traducción de Leandro de Sesma, Club de Lectores, Buenos Aires 1982, p. 9. El opúsculo está datado por el autor en Roma, enero-abril de 1947.

[2] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 11-12.

[3] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 25.

[4] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 21.

de la *cosa* o del sujeto que retiene (actual o posiblemente) la existencia, y de la que son aspectos inteligibles el objeto de pensamiento llamado predicado y el objeto de pensamiento llamado sujeto. [...] El juicio restituye al sujeto transobjetivo la unidad que la simple aprehensión (que capta en él diferentes objetos de pensamiento) había roto"[1]. Santo Tomás distingue el sujeto y el objeto de una ciencia[2], pero no tiene nada que ver con esta distinción de Maritain. Además nos quedamos sin saber por qué en el juicio se llama sujeto a un objeto, cuando la primera quididad alcanzada por la simple aprehensión es la substancia, o sujeto del ser. Pero esperemos, que algo más nos explicará nuestro autor.

Entonces, ¿qué es la existencia que alcanza el juicio? No es ni más ni menos que el acto de ser que Santo Tomás distingue de la esencia: "¿Qué quiere decir todo esto? «El juicio no se limita a la representación o la aprehensión de la existencia; sino que la afirma, y proyecta en ella, como realizada o realizable fuera del espíritu, los objetos de concepto aprehendidos por el espíritu. En otras palabras, la inteligencia, cuando juzga, vive intencionalmente por un acto que le es propio, el mismo acto de existir que la cosa ejerce o puede ejercer fuera del espíritu». La existencia así afirmada e intencionalmente vivida por el espíritu y en el espíritu es en él la consumación o acabamiento de la inteligencia en acto. Y responde al acto de existir ejercido por las cosas. Y este mismo acto de existir es incomparablemente más que una simple posición sin valor inteligible propio; es el acto o energía por excelencia, y sabido es que cuanto hay más acto, tanto más hay de inteligibilidad. Y no obstante la existencia no es una esencia; la existencia pertenece a un orden distinto del de las esencias; la existencia no es pues un inteligible ni objeto alguno de pensamiento en el sentido definido de estas palabras (y sinónimo de esencia). De aquí debemos concluir que ella excede o sobrepuja al objeto estrictamente dicho y al inteligible estrictamente dicho, por ser un acto ejercido por un sujeto y porque su eminente inteligibilidad, diríamos mejor su sobreinteligibilidad, se objetiva en nosotros en el acto mismo del juicio; en este sentido podríamos llamarla un acto transobjetivo. Sólo en un sentido superior y analógico es un inteligible. «La inteligibilidad propia del juicio es más misteriosa que la que las ideas o los conceptos nos dan; esa inteligibilidad no se expresa en un concepto, sino en el acto de afirmar o de negar; es la sobreinteligibilidad, por decirlo así, del acto mismo de existir, posible o efectivamente dado. Y de esta inteligibilidad de la existencia hace depender Santo Tomás toda la

[1] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 27.
[2] Cf. I, q. 1, a. 7.

vida de la inteligencia»"[1]. Nosotros hemos estado haciendo malabares para alcanzar la famosa distinción tomista, y resulta que se percibe de entrada por las dos operaciones del espíritu.

Al criticar el esencialismo en Tonquédec, dijimos que si se tenía en cuenta que la primera noción de la simple aprehensión es el ente, *id quod est*, ya no cabía dicho error. Maritain recoge el guante y responde a la objeción de manera – por decir lo menos – singular: "¿Cómo es posible entonces que [la existencia] sea objeto de la inteligencia, y su supremo objeto? [...] Lo que dejamos dicho antes hace sospechar la respuesta: las esencias son el objeto de la primera operación de la inteligencia o de la simple aprehensión. El acto de existir es cosa propia del juicio. Ahora bien, la inteligencia se envuelve y se contiene a sí misma, y esta toda entera en cada una de sus operaciones. Y en el primer destello de su actividad que emerge del mundo de los sentidos, en el primer acto por el que se afirma a sí misma expresándose a sí misma un dato cualquiera de la experiencia, esa facultad aprehende y juzga al mismo tiempo, y forma su primera idea (la idea de ser [de ente diríamos nosotros, pero el francés no tiene esta palabra]) realizando su primer juicio (de existencia) y realiza su primer juicio formando su primera idea"[2].

Paremos un momento, que viene difícil. La primera idea de ente no sería simple producto de la primera operación, porque parece que la primera operación no es primera, ni la segunda segunda, sino que ambas se suponen y componen en una misma producción: "Generalmente hablando, la simple aprehensión precede al juicio; pero aquí, en el primer despertar del pensamiento, aquélla depende de éste como éste depende de aquélla"[3]. Claro, en la noción de ente tenemos una esencia (*id quod*) que es o existe (*est*), y no hay manera de separar los dos aspectos, por lo que nuestro filósofo se ve obligado a hacer intervenir las dos operaciones a la vez, una poniendo la esencia y la otra poniendo el *esse*: "Cuando decimos que el ser es *lo que existe o puede existir, lo que ejerce o puede ejercer la existencia*, en estas palabras se encierra un gran misterio: en el sujeto «lo que» tenemos – en cuanto es esto o aquello, en cuanto posee una naturaleza –, una esencia o un inteligible; en el verbo «existe» tenemos el acto de existir o un superinteligible. Decir *lo que existe*, equivale a juntar un inteligible a un superinteligible; equivale a tener delante de los ojos un inteligible investido y perfeccionado por

[1] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 28-29. Las citas en el texto son de *Los grados del saber* y *De Bergson a Tomás de Aquino*.
[2] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 33-34.
[3] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 37.

una superinteligibilidad"[1]. Cosa curiosa, diría Santo Tomás. Continuemos la cita del párrafo anterior:

"Digo pues que la inteligencia se apodera así del tesoro que en propiedad pertenece al juicio, para envolverlo en la simple aprehensión; visualízalo en una idea primera y absolutamente original, en una idea privilegiada que no es resultado del solo proceso de la simple aprehensión, sino del haber tomado posesión de aquello mismo (el acto de existir) que la inteligencia afirma desde el momento que juzga; apodérase, para hacer de ella un objeto de pensamiento, de la eminente inteligibilidad o de la sobreinteligibilidad acerca de la cual forma el juicio, y que no es otra que la de la existencia. De este arte, la existencia queda hecha objeto, mas, como lo indicaba antes, en un sentido superior y analógico, que resulta de la objetivación de un acto transobjetivo y que se refiere a sujetos transobjetivos que ejercen, o pueden ejercer, este acto; queda captado un concepto de algo que no es una esencia, sino un inteligible en un sentido analógico y superior; de un superinteligible, que entra a ser posesión del espíritu en la misma operación que realiza cada vez que juzga, *y* desde su primer juicio. Mas este concepto, el concepto de la existencia o del existir *(esse)* no es ni puede ser separado o *cortado* del concepto absolutamente primero del ser *(ens,* lo que es, lo que existe, lo que tiene como acto el existir) precisamente porque la afirmación de existencia, o el juicio, que le da su contenido, es de sí la «composición» de un sujeto con la existencia, la afirmación de que *una cosa existe* (actualmente o posiblemente, simplemente o con tal o cual predicado). Es el concepto del ser [del ente] (lo que existe o puede existir) lo que, en el orden de la percepción ideativa, corresponde adecuadamente a esta afirmación en el orden del juicio. El concepto de la existencia no puede ser visualizado completamente aparte, desligado, aislado, separado del concepto del ser; sino que en él y con él es primeramente concebido"[2].

La confusión que trae Maritain es muy grande, porque toca el mismo primer principio del conocimiento. Como bien dijo Santo Tomás, equivocarse en las nociones de ente y esencia es catastrófico: «*parvus error in principio magnus est in fine*»[3]. Hagamos un recuento de los problemas principales que plantea:

- Se equivoca en el mismo objeto de la inteligencia, que no es otro que el ente, *id quod est*. Resulta que el ser ya no es lo inteligible, sino un *superinteligible* que, como era de temer, no se entiende.

---

[1] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 37.
[2] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 34-35.
[3] Cf. «I. Significado del verbo «ser» y de sus derivados», p. 45.

Todas las maravillas que la pluma poetico-metafísica de Maritain atribuye al juicio, pertenecen a la inteligencia desde su primera operación.

- La pauperización de la simple aprehensión, que captaría unas esencias que son sólo puros posibles, se traslada a las ciencias naturales, que ya no tratarán de las cosas, sino de ideas que podrían darse en las cosas. Hace así una gravísima concesión a la crítica que el idealismo moderno hace al realismo escolástico. La única ciencia que accede a lo que existe sería para Maritain la Metafísica, pero la Metafísica es justamente eso, una *trans-física*, que para acceder a su objeto debe hacer pie en la Física. Si la Física es esencialista, pierde el estribo para subir a su cabalgadura.
- La corrección existencial que le atribuye al juicio carece de fundamento, porque el juicio se vuelve sobre la primera operación y no alcanza de lo real más que lo que hay en la simple aprehensión. Si concede que la simple aprehensión es esencialista, perdió el acceso a la existencia y Heidegger tiene razón.
- Confunde la distinción común entre esencia y existencia con la distinción tomista entre esencia y acto de ser, y desvirtúa todo el tomismo. Determina que el último escalón es el primero sobre el que hay que poner el pie, y hace imposible toda ciencia: no alcanzaríamos la noción de ente sin distinguir con Santo Tomás entre esencia y ser. Esto sí que es empezar mal.

Es verdad que la distinción aviceniana de una esencia que abstrae de la existencia real o mental, referida dos veces por el Angélico, da pie al esencialismo; es cierto que el joven Santo Tomás se aprovechó de la distinción del mismo Avicena entre esencia y existencia para justificar con alguna autoridad su distinción entre esencia y ser; y también es cierto que en algún momento asoció la distinción entre esencia y ser con las dos operaciones del espíritu. Pero la verdadera doctrina tomista está aclarada por una super abundancia de textos que no dejan ningún espacio a estas desviaciones.

De hecho el único texto al que puede acudir Maritain para justificar todo su tomismo *existencialista*, es el del comentario al *De Trinitate* que citamos más arriba. Lo refiere en una larga nota a la doctrina de los tres grados de abstracción, que no siempre se entiende bien en la escuela tomista: "La doctrina expuesta por Santo Tomás en el comentario a *De Trinitate*, de Boecio (in Trin. q. 5, a. 3), confirma la tesis de que el concepto metafísico del ser, así como el concepto de sentido común que la inteligencia se forma en el primer despertar, es una visualización ei-

dética del ser aprehendido en el juicio, en la «*secunda operatio intellectus, quae respicit ipsum esse rei*»"[1].

4º *L'être et l'essence* de *Étienne Gilson*

La renovación tomista, sobre todo en Francia, se dio en medio de la reacción existencialista contra el idealismo hegeliano. Como dice la contratapa de la edición de Vrin del libro de Gilson, "con la publicación de *L'être et l'essence* (1948), Gilson hace verdaderamente irrupción en el debate filosófico contemporáneo, obligando a muchos de aquellos que nunca habían oído hablar del ser más que a través de *El ser y la nada* [de Sartre] o del primero capítulo de la *Ciencia de la Lógica* [de Hegel], a admitir que la breve palabra «ser», que cierta tradidión idealista había vanamente intentado borrar del vocabulario filosófico, abrigaba, si no quizás «el destino de Occidente», al menos el lugar de una de las más antiguas y más constantes disputas. [...Este libro] tuvo a la vez el mérito y la suerte de salir en su momento, de responder al difuso anhelo de un público filosófico que venía de «descubrir», a través de Sartre y sobre todo de Heidegger, la importancia y, podría decirse, la actualidad persistente de la cuestión: ¿Qué es el ser?"[2]

Este contexto y las rengueras de la escuela tomista parecen haber afectado la simple adopción de la verdadera enseñanza del Doctor Angélico. Gilson mantuvo una estrecha relación intelectual con Maritain, como lo muestra la publicación de las cartas que intercambiaron entre 1923 y 1971. Pero como puede verse en esta misma correspondencia, uno de los puntos de discusión en los años de posguerra en que se publican las dos obras que comentamos, es justamente el de la intuición del ser. De hecho resulta curioso comprobar que en el «índice de autores citados» del libro de Gilson no aparece el nombre de Maritain. Sin embargo, más allá de ciertos matices, en lo que a nosotros ahora nos interesa, ambos renguean del mismo pie.

Gilson, como Maritain, considera que la simple aprehensión percibe esencias desconectadas de cualquier modo de existencia; como Maritain, identifica la distinción común entre esencia y existencia con la dis-

---

[1] J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, p. 40, nota 17. La nota es larga, la explicación recurre a la noción de separatio que Santo Tomás usa en el mismo artículo citado, y muchos tomistas, arrancando con Cayetano, han interpretado de manera desorbitada. Maritain cita al P. Geiger, en *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*.

[2] La cita es de Pierre Aubenque, en *Étienne Gilson et nous*, p. 79.

tinción tomista entre esencia y acto de ser; como Maritain, le concede al juicio el privilegio de percibir el acto de ser; pero a diferencia de Maritain, distingue ciertos juicios de existencia de los demás juicios de atribución, reservando para los primeros la captación del acto de ser, e intentando una explicación que no intenta Maritain. Da esta explicación, con su estilo largo e historiado, en el capítulo IX de su obra, que lleva por título «Conocimiento de la existencia».

"Si los análisis que preceden — comienza diciendo en dicho capítulo — no han dado mucha luz, al menos han localizado el centro de oscuridad que tenemos que atravesar para alcanzar la existencia, porque si no la alcanzamos en un concepto [= esencialismo de la simple aprehensión], queda que la alcancemos por el juicio [= solución del tomismo existencialista]. Pero todo juicio se compone necesariamente de un sujeto y del verbo «es». Ahora bien, es cierto que el concepto de *ser* [ente] es la única transcripción conceptual correcta del sentido que denota el verbo *es*. Por lo tanto, en el sentido de este verbo hay algo que no se deja conceptualizar, pero que tenemos sin embargo la impresión de comprender. Esto equivale a decir que el orden del conocimiento es más vasto que el del concepto o, en otros términos, que es posible conocer lo que no es quizás posible de concebir"[1]. Esto no es muy distinto de la superinteligibilidad de Maritain. Y repitamos que no es así, pues el juicio vuelve sobre la simple aprehensión y no conoce más que lo que le ofrece la simple aprehensión. No conocemos más allá de lo que concebimos. Hay que reconocer la riqueza e importancia de nuestro primer concepto «ente».

La primera operación conocería las esencias como simples posibles que reclaman la existencia: "La actualidad de un ser no nos parece nunca tan cierta como en el momento en que lo vemos en cierto modo emerger del posible y salir de la causa que lo contenía virtualmente. Como todo ser empíricamente dado nos parece además ser causado, o haberlo sido antes, es natural que todos los seres se ofrezcan a nosotros como existentes, y que la existencia se presente como el estado natural de lo que, zanjando sobre el simple posible, ha logrado por así decir su accesión al ser"[2].

Es verdad que en los entes físicos, naturales, se hace muy notoria la distinción entre las esencias inmutables, fijadas en el espíritu por sus definiciones, y su existencia tan frágil, por la que hay que volverse constantemente sobre los sentidos para comprobar que siguen allí. Pero esto lo tienen no por ser entes sin más, sino por ser *entes móviles*, entes in-

[1] Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, 2ª edición, Paris Vrin 1987, p. 252.
[2] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 254.

trínsecamente heridos por la posibilidad de no ser. Gilson, como tantos otros, traslada esta impresión que causan los entes físicos al orden metafísico, como si pudiéramos observar la aptitud de toda esencia para ser o no ser, a la manera de Avicena. Al confundir esta distinción evidentísima entre esencia y existencia de la realidad física, con la distinción tomista de esencia y acto de ser; y al caer además en lo que llamamos *entitatismo*, pretendiendo que una operación conoce la esencia y otra el acto de ser o existencia, como si fueran dos cosas distintas; termina viendo una ambigüedad en la noción de ente, que significa a la vez un modo de ser o esencia, y el estar siendo o acto de ser. De allí también, como señalamos para Maritain, que las ciencias comunes consideren sólo esencias posibles, y el acceso a la existencia pertenezca con exclusividad al metafísico tomista. Todo esto aparece en el texto siguiente:

"Precisar de más cerca el testimonio de la conciencia en lo que hace a la existencia, no es volver de ninguna manera al sentido primero y propiamente filosófico de este término [estar puesto extra causa, *ex sistere*]. Es más bien darle la espalda. Si se sigue el uso científico de la lengua, la existencia se presenta como una especie de enfermedad del ser de la que ella es un producto de desintegración. A decir verdad, la existencia así concebida es un escándalo ontológico totalmente injustificable a los ojos de la razón [1]. Por sí mismo, el pensamiento puro no concebiría jamás su posibilidad, y por esto mismo, dondequiera que comprueba empíricamente la existencia, con la incomprensible mezcla de lo mismo y lo otro que le es inseparable [2], le niega el ser verdadero. Si hay algo de ser en un existente, es lo que le queda después que se lo ha radicalmente desexistencializado. Muy al contrario, la existencia en la lengua común [en que significa ser actualmente] es como la punta extrema y la cima en que el ser merece por fin plenamente su título, porque *es* en toda la fuerza del término. Ya hemos recordado muchas veces la consabida ambigüedad del verbo *es*, pero ahora se ve además que la manera en que esta ambigüedad se resuelve es de una importancia decisiva para la ontología entera. El ser no se deja concebir como siendo, inmediatamente y a la vez, un *es* [verbo] y un *lo que es* [concepto]. La reflexión filosófica no puede alcanzar el término de su análisis de lo real más que

[1] Esto sólo vale para los entes físicos, pues es ciertamente injustificable físicamente que existan las especies de perro u hombre, pues no hay causa física que justifique su aparición – de allí el invento del evolucionismo –, y lo único esperable de ellas es que se extingan. Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, p. 299: «La frustración de la Física».

[2] Las esencias determinan lo que es lo mismo y lo que es otro, pero el ser hace imposible pensar en lo otro, porque lo otro del ser es el no ser, que no es, como decía Parménides. Gilson se ha referido a esto unos párrafos antes.

poniendo el ser como siendo primero existencia o primero esencia. No sabría concebirlo como siendo lo uno y lo otro con el mismo derecho, primeramente y por sí. Si cede a su tendencia natural, la historia de la filosofía muestra que identificará primero el ser a la esencia, pero si da lugar a las exigencias del pensamiento común, se dedicará más bien a ese elemento, fugaz hasta el punto de ser imperceptible, que llamamos existencia"[1].

Al analizar el significado del verbo ser, nosotros hemos comenzado ingenuamente con el verbo, concluyendo que significa la actual inherencia de cualquier esencia o quididad – lo que Gilson considera noción común –, y de allí derivamos los significados nominales de ser, ente o esencia, sin encontrar mayores ambigüedades[2]. No vemos por qué no se puede concebir una esencia existiendo, un «lo que es» que «es». Si algún científico, ensimismado en la consideración de la esencia del hombre, se olvida que estudia a los hombres que existen, allá él, pero no es muy buen científico[3].

La existencia, entonces, no se alcanzaría por el concepto, por lo que "queda que la alcancemos por el juicio". Pero se distinguen dos tipos de

---

[1] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 256.

[2] Cf. «I. Significado del verbo «ser» y de sus derivados», p. 45.

[3] Gilson encierra la ciencia en la mente de los científicos. Al querer explicar que el hombre puede conocer la existencia, dice más adelante: "Para comprenderlo, es necesario primero, como lo exige un realismo fiel a su espíritu, renunciar a plantear el problema en abstracto [¡pero si está hablando en abstracto, en universal, para todo hombre!]. No se trata de saber cómo un intelecto en general podría, a la manera de un espejo o de una máquina fotográfica, registrar en general las esencias de sus objetos. No se ganaría nada doblando este intelecto de una sensibilidad en general, para explicar cómo este intelecto entra en relaciones con los objetos materiales y por consiguiente sensibles. Plantear el problema en realista, consiste primero en acordarse de que no es el intelecto el que conoce, ni tampoco la sensibilidad, sino el hombre. El sujeto cognoscente es también tan plenamente real como el objeto conocido, y lo es de la misma manera, en el sentido que, como el objeto, el sujeto es una esencia actualizada por un acto de existir. No pedimos aquí que se modifique la antigua definición del hombre como «animal racional». Sigue siendo buena, y lo seguirá mientras el hombre siga siendo un ser viviente dotado de razón. Debemos recordar sin embargo que esta definición no concierne más que la esencia del hombre en general. Si se trata de un hombre real, debe decirse que es esta misma esencia, pero actualizada por su existir. Si se admite como un hecho que el intelecto es naturalmente apto a percibir las esencias, ¿por qué no admitir igualmente que un existente dotado de intelecto sea naturalmente apto a percibir otros existentes?" (*L'être et l'essence*, p. 286) Gilson es un buen hombre, ¡pero este planteo está muy desencajado! El científico nunca podría concluir que, si todo hombre es racional, Pedrito allí sentado es racional: estaría psando del orden esencial al orden existencial. ¡Vaya entitatismo! Pone más distancia entre la esencia y el acto de ser que entre la tuerca y el tornillo, porque éstos se exigen y aquéllos no. Aunque vale su conclusión: si el hombre es un ente (esencia siendo), bien puede conocer los entes (esencias siendo).

juicios, los que los escolásticos llamaban *de secundo et de tertio adiacente*. En el primero, al sujeto sólo se le compone el verbo ser: «París es», «Troya no es»; en el segundo, el verbo ser es cópula de un tercer término: «la tierra es redonda». Muchos, definiendo la proposición como la afirmación o negación de una cosa de otra, consideran a ambos juicios como especies de un mismo género. Pero a Gilson le parece que el juicio de existencia, «París es», no entra en el género así definido: "No se puede definir la proposición como atribución de un predicado a un sujeto por medio de una cópula, y a la vez clasificar entre las proposiciones a enunciaciones en que hay ciertamente un sujeto y un verbo, pero ni predicado ni cópula. O hay que cambiar la definición clásica de la proposición lógica, o bien hay que admitir que las enunciaciones existenciales, dichas de *secundo adjacente*, no son proposiciones" [1]. "Si se conviene en llamar «proposiciones existenciales» a las que se componen de un sujeto y del verbo es, y «proposiciones predicativas» (o «atributivas», o «categóricas») a las que se componen de un sujeto, un predicado y de su cópula, deberíamos decir entonces que ninguna proposición existencial se deja desarrollar en una proposición predicativa correspondiente" [2].

Maritain atribuía a todo juicio el maravilloso poder de alcanzar de algún modo inexplicable el *actus essendi*. Gilson, en cambio, lo va a reservar para los juicios de existencia y lo tratará de explicar. Y lo primero que hace es distinguirlos de tal manera que la noción de juicio o proposición ya no parece unívoca sino análoga, los juicios predicativos predican y los existenciales no predican nada: "Si las proposiciones existenciales no pueden desarrollarse en proposiciones atributivas, y si las proposiciones atributivas no pueden transformarse en proposiciones existenciales, hay que admitir que la afirmación o la negación de la existencia es un acto mental irreductible a todo otro [¿no tres sino cuatro operaciones del intelecto?], y como, en las proposiciones en que se expresa, *es* no puede significar ni el predicado ni el sujeto, es necesario que el sentido de este acto original esté *totalmente incluido en dicho verbo*. Nos enfrentamos por tanto con la dificultad, que se prevé extrema, de interpretar un término que no significa directamente ningún concepto" [3].

El error que se comete es extremo porque toca el primer principio del conocimiento, desconociendo el objeto mismo del intelecto: decir que el verbo «*est*» no predica nada implica haber vaciado de contenido el primer concepto del intelecto, «*id quod est*». Lo primero y en cierto

---

[1] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 264.
[2] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 266.
[3] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 271.

modo lo único que el intelecto concibe claramente ante lo que le presentan los sentidos es, ¡justamente!, que «es». Y primero de lo primero, es que «es actualmente», es decir, existe. Si nos obligamos a pensar que la primera operación sólo concibe esencias que nada dicen de la existencia, podríamos pensar que para Gilson «ente» significaría «lo que puede ser»; pero tampoco cabe, porque aún pensado como puro posible, el contenido conceptual del posible depende de la perfección a la que se refiere – la potencia se define respecto de su acto propio –, y en este caso la perfección sería «ser», y para Gilson «ser» es inconceptualizable. El primer concepto, que incluye a cualquier otro, pues todo lo que conocemos lo conocemos como modos de ser, sería un concepto vacío, pues su contenido es inconcebible, ¡en buen lío se han metido!

Como vimos, Maritain recoge esta dificultad y la resuelve mezclando las dos operaciones, lo que no resuelve nada y aumenta la confusión. Gilson no la enfrenta, y después de despojar al intelecto de su objeto propio, le atribuye una superinteligibilidad: "Para que el juicio de existencia, tomado bajo la forma más común: *x es*, llegue a ser inteligible, hay que admitir que lo real contiene un elemento trascendente a la esencia misma, y que nuestro conocimiento intelectual sea naturalmente capaz de captar ese elemento. Habrá, por lo tanto, para nosotros, como para Platón y Plotino, un «más allá de la esencia», pero que, en lugar de ser el Bien o lo Uno, será el acto de existir. Si está más allá de la esencia, está más allá del concepto. Admitir que su conocimiento es posible, es reconocer entonces por lo mismo que nuestro conocimiento puede alcanzar un más allá del concepto"[1].

Habiendo sostenido que los juicios de existencia alcanzan el acto de ser o existir, en las últimas páginas del capítulo Gilson intentará una explicación más precisa: "El problema está entonces en saber cómo y porqué esta operación del intelecto [= el juicio de existencia], que no es sino su acto segundo [= operación], puede alcanzar el acto primero [de ser] de su objeto. [...] Plantear el problema en realista, consiste primero en acordarse de que no es el intelecto el que conoce, ni tampoco la sensibilidad, sino el hombre. El sujeto cognoscente es también tan plenamente real como el objeto conocido, y lo es de la misma manera, en el sentido que, como el objeto, el sujeto es una esencia actualizada por un acto de existir. [...] Si se admite como un hecho que el intelecto es naturalmente apto a percibir las esencias, ¿por qué no admitir igualmente que un existente dotado de intelecto sea naturalmente apto a percibir otros existentes? Antes, si así puede decirse, de ejercer sus operaciones segundas de

[1] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 285.

intelección, el intelecto ejerce la operación primera en virtud de la cual existe. [...] La posibilidad del juicio de existencia, que es un hecho, se explica entonces si se admite que el intelecto del ser inteligente aprehende de entrada en su objeto, cualquiera que sea, lo que hay en él de más íntimo y más profundo: el *actus essendi*. Pero se comprende también entonces cómo lo aprehende. Como el acto de existir es la puesta de una esencia en el ser [diría Avicena], el juicio de existencia no puede ser más que la operación correspondiente por la que el ser inteligente afirma este acto. Como está situado más allá de la esencia, este acto no podría ser objeto de concepto. Por eso, imitando en cierto modo la actualidad primera de lo real, el intelecto la significa por un verbo, como el verbo es, que la pone pura y simplemente como real. Ciertamente, hay aquí también composición o división y, por consiguiente, juicio, pero no se trata de ninguna manera de componer o dividir conceptos. Así como hay composición de la esencia con el existir, que no es una esencia, en el objeto conocido, hay también composición del concepto y del verbo existencial, que no significa ningún concepto, en la proposición construida por el intelecto que afirma su existencia. De allí nace, en el lenguaje, el juicio *de secundo adjacente*, que sólo se compone de un sujeto y de un verbo, sin ningún predicado. [...] El solo hecho que haya juicios de existencia implica entonces que la existencia sea accesible al pensamiento. Para que dichos juicios sean posibles es necesario que el intelecto pueda captar directamente lo que hay en el ser de más profundo, y expresarlo en una fórmula, la más simple de todas las que usa, que reproduce, en su dualidad interna, la dualidad de la estructura íntima de lo real"[1].

La explicación, además de estar muy lejos de la doctrina tomista, está lejos también de ser clara. El conocimiento se produce por cierta semejanza entre el intelecto las cosas. Ahora bien, la semejanza que ponen las especies impresas no sirve, para Gilson, más que para conocer esencias sin existencia. Tiene que poner entonces otro principio de semejanza, y nuestro autor sólo lo encuentra en la existencia del sujeto cognoscente: "Antes de ejercer sus operaciones segundas de intelección, el intelecto ejerce la operación primera en virtud de la cual existe". Hablar de «operación primera» es impropio, habría que decir «acto primero», porque la potencia intelectiva existe por el acto de ser del hombre. Pero parece que, así como el intelecto conoce las esencias de las cosas por las especies recibidas, así también la propia existencia del hombre tendría que afectar o determinar de alguna manera al intelecto para que le sirva de principio de conocimiento de la existencia de las cosas.

[1] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 286-289.

Esto parece implicar que no habría conocimiento de existencia de las cosas sin previa percepción de la propia existencia del hombre. Pero ¿no caemos en lo que decía Descartes, que primero es el *cogito* del que se sigue la percepción de la propia existencia: *ergo sum*, y recién entonces la percepción de la existencia de las demás cosas?

Gilson siente la acusación y se ataja, pero de manera nada clara: "Antes, si así puede decirse, de ejercer sus operaciones segundas de intelección, el intelecto ejerce la operación primera en virtud de la cual existe. Esto es tan verdadero, que toda reflexión subjetiva conducida hasta su término, como la de Descartes, se detiene finalmente en esta evidencia inmediata primera: la existencia del sujeto mismo percibida en el pensamiento. El proceso inicial de Descartes es incontestablemente legítimo. Recordemos sus propias palabras: «y, destacando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura, que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba». Nada más correcto, pero con dos condiciones:" La primera es que se tenga claro que si vale decir «pienso, luego soy», es porque antes vale «porque soy, luego pienso». "La segunda es no atribuir a este principio ningún valor privilegiado con relación a la fórmula: si percibo los seres, son, de la que no es más que un caso particular. El ser pensante que se percibe se expresa inmediatamente por un juicio que afirma su propia existencia, como el ser pensante que percibe otros objetos, los expresa inmediatamente por un juicio que afirmas sus existencias, y en los dos casos la razón es la misma: en todo ser, cualquiera que sea, la existencia actual es lo que hay de primero"[1].

Con esta segunda condición parece excluir que haya que conocer primero la propia existencia para luego conocer la de las demás cosas; pero antes dio a entender que la propia existencia del ser cognoscente entra de alguna manera en la explicación del juicio de existencia. No lo terminamos de entender. Pero no nos importa demasiado, pues nos interesa sobre todo la doctrina tomista, y no tanto la gilsoniana.

5º La reflexión intensiva del P. Cornelio Fabro

En el primer capítulo, al considerar las nociones cumbre de *ser por esencia y por participación*, hicimos una observación crítica al P. Fabro, quien pretende que este par de nociones tiene prioridad gnoseológica y

[1] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 286-287.

intelección, el intelecto ejerce la operación primera en virtud de la cual existe. [...] La posibilidad del juicio de existencia, que es un hecho, se explica entonces si se admite que el intelecto del ser inteligente aprehende de entrada en su objeto, cualquiera que sea, lo que hay en él de más íntimo y más profundo: el *actus essendi*. Pero se comprende también entonces cómo lo aprehende. Como el acto de existir es la puesta de una esencia en el ser [diría Avicena], el juicio de existencia no puede ser más que la operación correspondiente por la que el ser inteligente afirma este acto. Como está situado más allá de la esencia, este acto no podría ser objeto de concepto. Por eso, imitando en cierto modo la actualidad primera de lo real, el intelecto la significa por un verbo, como el verbo es, que la pone pura y simplemente como real. Ciertamente, hay aquí también composición o división y, por consiguiente, juicio, pero no se trata de ninguna manera de componer o dividir conceptos. Así como hay composición de la esencia con el existir, que no es una esencia, en el objeto conocido, hay también composición del concepto y del verbo existencial, que no significa ningún concepto, en la proposición construida por el intelecto que afirma su existencia. De allí nace, en el lenguaje, el juicio *de secundo adjacente*, que sólo se compone de un sujeto y de un verbo, sin ningún predicado. [...] El solo hecho que haya juicios de existencia implica entonces que la existencia sea accesible al pensamiento. Para que dichos juicios sean posibles es necesario que el intelecto pueda captar directamente lo que hay en el ser de más profundo, y expresarlo en una fórmula, la más simple de todas las que usa, que reproduce, en su dualidad interna, la dualidad de la estructura íntima de lo real"[1].

La explicación, además de estar muy lejos de la doctrina tomista, está lejos también de ser clara. El conocimiento se produce por cierta semejanza entre el intelecto las cosas. Ahora bien, la semejanza que ponen las especies impresas no sirve, para Gilson, más que para conocer esencias sin existencia. Tiene que poner entonces otro principio de semejanza, y nuestro autor sólo lo encuentra en la existencia del sujeto cognoscente: "Antes de ejercer sus operaciones segundas de intelección, el intelecto ejerce la operación primera en virtud de la cual existe". Hablar de «operación primera» es impropio, habría que decir «acto primero», porque la potencia intelectiva existe por el acto de ser del hombre. Pero parece que, así como el intelecto conoce las esencias de las cosas por las especies recibidas, así también la propia existencia del hombre tendría que afectar o determinar de alguna manera al intelecto para que le sirva de principio de conocimiento de la existencia de las cosas.

[1] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 286-289.

Esto parece implicar que no habría conocimiento de existencia de las cosas sin previa percepción de la propia existencia del hombre. Pero ¿no caemos en lo que decía Descartes, que primero es el *cogito* del que se sigue la percepción de la propia existencia: *ergo sum*, y recién entonces la percepción de la existencia de las demás cosas?

Gilson siente la acusación y se ataja, pero de manera nada clara: "Antes, si así puede decirse, de ejercer sus operaciones segundas de intelección, el intelecto ejerce la operación primera en virtud de la cual existe. Esto es tan verdadero, que toda reflexión subjetiva conducida hasta su término, como la de Descartes, se detiene finalmente en esta evidencia inmediata primera: la existencia del sujeto mismo percibida en el pensamiento. El proceso inicial de Descartes es incontestablemente legítimo. Recordemos sus propias palabras: «y, destacando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura, que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba». Nada más correcto, pero con dos condiciones:" La primera es que se tenga claro que si vale decir «pienso, luego soy», es porque antes vale «porque soy, luego pienso». "La segunda es no atribuir a este principio ningún valor privilegiado con relación a la fórmula: si percibo los seres, son, de la que no es más que un caso particular. El ser pensante que se percibe se expresa inmediatamente por un juicio que afirma su propia existencia, como el ser pensante que percibe otros objetos, los expresa inmediatamente por un juicio que afirmas sus existencias, y en los dos casos la razón es la misma: en todo ser, cualquiera que sea, la existencia actual es lo que hay de primero" [1].

Con esta segunda condición parece excluir que haya que conocer primero la propia existencia para luego conocer la de las demás cosas; pero antes dio a entender que la propia existencia del ser cognoscente entra de alguna manera en la explicación del juicio de existencia. No lo terminamos de entender. Pero no nos importa demasiado, pues nos interesa sobre todo la doctrina tomista, y no tanto la gilsoniana.

5º *La reflexión intensiva del P. Cornelio Fabro*

En el primer capítulo, al considerar las nociones cumbre de *ser por esencia y por participación*, hicimos una observación crítica al P. Fabro, quien pretende que este par de nociones tiene prioridad gnoseológica y

[1] É. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 286-287.

metodológica frente al par *potencia y acto* en la *resolutio* que nos lleva a la distinción tomista entre esencia y *esse*[1]. En su obra sobre *la noción metafísica de participación*, después de entregarse en la primera parte a una indagación histórica de la noción de participación, dedica la segunda parte a mostrar «las implicaciones fundamentales de la noción tomista de participación». Siguiendo su acertada distinción entre la *participación predicamental* y la *participación trascendental*, el P. Fabro estudia una y otra en sendas secciones. Pero hace preceder estos análisis de una introducción que titula «El realismo tomista», en que considera sucintamente los procesos por los que el intelecto alcanza estas nociones: "Será entonces de cierta utilidad (personalmente lo juzgo necesario) indicar en un capítulo a modo de preámbulo, lo que podría denominarse el «itinerario gnoseológico» que recorre la noción de participación, o mejor la mente para llegar a aquella noción, en el sistema aristotélico-tomista, único que nos interesa"[2]. Éste es el punto que ahora nos importa.

Antes de releer este breve capítulo, tengamos en cuenta que, si bien esta obra fue publicada en 1938, antes que *Percepción y pensamiento*, de 1941, y mucho antes que *Participación y causalidad*, de 1958, sin embargo tenemos en mano la tercera edición revisada de 1963, en cuya «Advertencia a la tercera edición» dice: "Entre las modificaciones de terminología me permito señalar la expresión «reflexión intensiva» [noción clave en lo que ahora vemos], que pareció debía preferirse a la precedente «abstracción intensiva» para indicar el carácter original de la reflexión metafísica del tomismo. Para ulteriores profundizaciones de los problemas nos permitimos reenviar a nuestro reciente *Participación y causalidad*"[3]. No se expone, por lo tanto, una doctrina superada por el autor, sino revisada y confirmada.

Este capítulo sobre «El realismo tomista» tiene cuatro subtítulos: «La objetividad realista aristotélica», donde hace una especie de introducción histórica; «Objetividad y abstracción intelectual», en que se distingue lo propio de la primera y segunda operación del espíritu; «La reflexión metafísica intensiva», en que señala el proceso cognoscitivo propio de la metafísica; y «La abstracción metafísica y la noción de participación», donde aplica lo dicho a su asunto. Comentemos cada uno de estos puntos desde el punto de vista que ahora nos interesa. Desde ya le adelantamos al Lector que, para nuestra sorpresa, encontramos en

[1] Cf. «3º Una observación crítica a la posición del P. Cornelio Fabro», p. 181.

[2] Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3ª edzione riveduta, S.E.I., Torino 1963, p. 125.

[3] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. VIII.

el P. Fabro los mismos problemas que en los autores anteriores: disminución esencialista de la primera operación y exaltación existencialista de la segunda. ¿Qué les pasó a los tomistas de la renovación leonina?

La objetividad realista aristotélica. El gran error de los filósofos respecto de la objetividad del pensamiento – dice bien Fabro – fue considerar que el modo de presentarse el objeto al pensamiento era *isomorfo* al modo de ser: los *naturales* pensaron que el objeto tenía en el pensamiento el mismo modo ser que en la realidad (material), y los *platónicos* que tenía en la realidad el mismo modo de ser que en el pensamiento (inmaterial). Aristóteles, en cambio, descubre el proceso de abstracción por el que se explica que haya conocimiento inmaterial y universal de las cosas materiales y particulares. "No hay diferencia entre Aristóteles y Platón – dice Santo Tomás, citado por Fabro – sino en que Platón puso que la cosa que se entiende tiene el mismo modo de ser fuera del alma que el modo como el intelecto la conoce, es decir, como abstracta y común; mientras que Aristóteles puso que la cosa que se entiende [ciertamente] existe fuera del alma (*esse extra animam*), pero en otro modo, porque se entiende *abstracte* y tiene ser *concrete*, así según Aristóteles. [...] Pero Platón dijo que las ciencias son de las formas separadas, mientras que Aristóteles de las quididades de las cosas que existen en ellas (*in eis existentibus*)"[1].

Pero nosotros notamos también una diferencia entre Santo Tomás y Fabro, quien dice: "Aristóteles no se separa de Platón hasta cuando éste afirma que el inteligible es sólo el universal: la noción aristotélica de la ciencia es la del conocimiento «*in universale*» del τό τι ἦν εἶναι [*quidditas*]; pero para que la ciencia sea universal basta que la esencia pueda estar presente al cognoscente «*in universale*», es decir, que sea conocida «*in universale*», y no es necesario que exista en un estado «real» de universalidad, como quería Platón. Hay que notar que lo que cambia frente a la posición platónica de la objetividad es el concepto aristotélico de natura (*hilemorfismo*). [...] El objeto propio de nuestro conocimiento son las esencias «naturales»"[2]. El objeto de nuestro conocimiento no son las esencias, son las cosas. No es la esencia lo que está presente, es la cosa. Justamente la *quidditas* es «lo que *la cosa* es», lo que responde a la pregunta *Quid est?* Santo Tomás, en el mismo texto citado, habla de otra manera: "*Aristoteles posuit rem quae intelligitur esse extra animam [...] et habet esse concrete*", la cosa que se entiende

[1] De Spirit. Creat. a. 9 ad 6. Citado por Fabro en p. 126-127.
[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 127.

es o existe fuera del alma con un modo de ser concreto; la ciencia es "*de quidditatibus rerum in eis existentibus*", de lo que las cosas son esencialmente (esto significa la quididad), entendiendo las esencias tal como existen en las cosas.

"Aunque el concepto aristotélico de universal – sigue diciendo Fabro – es el de un «*separado*», lo es mental y no real, y este estado de separación es un modo de ser incompleto y derivado, que adquiere en la mente del que piensa; y cuanto más abstracto, tanto más imperfecto e inadecuado para reflejar la realidad concreta e individual. Los universales quedan siendo siempre los elementos constitutivos de la ciencia, a la que le confieren la estructura sistemática y el valor universal: todo eso no tiene más que un contenido puramente formal, que dice todo lo que se contiene en la realidad, pero que por sí sólo está vacío de contenido ontológico hasta que no pueda ser referido y no es referido de hecho a la experiencia"[1]. Esto no suena bien, ¿por qué dice que el universal es un «separado», si Santo Tomás siempre aclara que abstracción no es separación? Pareciera que para Fabro las ciencias consideran las esencias a la manera de la lógica, tal como se hallan en la mente. La ciencia considera las cosas en intención directa, en una necesaria y constante referencia a la experiencia, pues el intelecto nada puede pensar sin referirse a los fantasmas, como señalamos más arriba[2]. Si el científico estudia al perro, al determinar lo que el perro es esencialmente ¡no puede decirse que su ciencia está vacía de contenido ontológico!

Objetividad y abstracción intelectual. Entre éste y el próximo punto Fabro expone una noción del proceso de abstracción que – hay que decirlo – no es ciertamente la de Santo Tomás. Entiende la abstracción de manera esencialista, y para devolverle su realismo tiene que volver con una innecesaria *reflexión intensiva*, obligadamente asociada a la segunda operación – aspecto en el que Fabro no insiste, pero que está –.

"Nuestro acto cognoscitivo directo – dice Fabro después de tratar de la abstracción – termina así en la naturaleza en sí, en su contenido *formal* puro, *absoluto*; termina por ejemplo en el conocimiento de la humanidad, sólo como humanidad, y nada dice de lo que puede agregársele para individuarla en Sócrates y Platón"[3]. Para nosotros, la abstracción termina en la *quididad* «hombre», que dice justamente lo que Só-

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 129.

[2] Cf. «3° Las especies », p. 381. Vuelva a leer este punto el Lector y díganos si puede pensarse que el conocimiento por especies universales es puramente formal y vacío de contenido ontológico.

[3] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 131.

crates y Platón son esencialmente, y por lo tanto mucho dice también de lo que se les agrega para individuarlos: que es todo accidental. Pero para Fabro, la abstracción termina en la esencia «humanidad», que es la consideración abstracta del concreto «hombre», a manera de forma o principio por el cual el hombre es hombre, esto es, entendida como parte y no como todo. Como la quididad «hombre» se entiende como *todo*, se predica de los inviduos: «Sócrates es hombre», mientras que, como la esencia «humanidad» se entiende como *parte*, no se predica del individuo: «Sócrate no es humanidad», sino «tiene humanidad».

Hasta aquí no vemos mayor problema, porque – como dijimos hacia el comienzo – para nosotros concreto y abstracto, esto es, quididad y esencia, son dos enfoques mentales del mismo concepto[1]. El problema empieza en que para Fabro el abstracto «humanidad» sería producto de una *abstracción formal* que lo separa de los singulares (de allí que no se predique de ellos), mientras que para nosotros el concreto «hombre» es producto de una *abstracción total* que no lo separa de los singulares (de allí que sí se predique de ellos); problema que se traslada al mismo primer concepto del intelecto: "Bajo el aspecto psicológico – dice Fabro más adelante – se sabe que la primera noción que forma el intelecto es la de *ens*, y es una noción obtenida evidentemente por abstracción formal"[2]. La simple aprehensión no aprehendería quididades sino esencias separadas, esto es, formalidades absolutas separadas de los singulares, y para poder vincularlas a los mismos habría que volver sobre el concepto con una reflexión de orden lógico. Así lo explica:

"La «formalidad específica» [producto de la abstracción] expresa un cierto modo de ser, y nada más: no dice por sí sola si de hecho existe y cómo se encuentra en los singulares porque es un puro «*obiectum*» sin otra calificación; para llegar a estas determinaciones se dan nuevos procesos mentales, que resultan no ya del poder abstractivo espontáneo de la mente, sino del *reflexivo*. El intelecto no sólo puede «*recibir*» los datos objetivos de las cosas, sino que puede contemplar y reflexionar sobre los mismos que ya tiene presentes. Pero reparemos que, dado que las formalidades específicas, como están presentes por la abstracción (*prima intentio*), permanecen como en un estado de indiferencia, el intelecto quedaría encerrado en sí mismo si, después de haberse dado la abstracción, fuera abandonado a sus propios recursos. Pero nuestro intelecto está agitado por una incesante necesidad de desarrollo, y por razones que aquí damos por supuestas, y que tocan a la esencia de la teo-

[1] Cf. «3º Significado de «essentia»», p. 49, último párrafo.
[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 139.

ría aristotélica del conocimiento humano, puede volver de nuevo a los orígenes de la idea, a las imágenes (*phantasmata*) de las que ha sido sacada, y por las imágenes unirse a los singulares concretos: ésta es la «*conversio ad phantasmata*». Por esta «*conversio*» el intelecto puede darse cuenta cómo la formalidad abstracta se encuentra en concreto y tener así la objetivización de aquel contenido indiferente que tiene en sí del universal abstracto. Pero además de esto, nuestra mente puede retornar de esta conversión [y volver] al contenido formal y, reteniendo en sí el conocimiento del particular, lo puede cotejar a la razón formal; entonces esta razón ya no aparece indiferente, absoluta, sino «*relativa*», en el sentido que se halla ser la razón «*común*» por la cual los particulares pueden recibir una denominación formal idéntica. Cuando digo «humanidad», este término puede tener dos sentidos: puede indicar dicho modo de ser = animal racional, distinto de otro modo de ser (universal metafísico), o puede indicar la razón «*común*» a todos aquellos particulares, o mejor singulares, que se dicen ser «hombres». Este es el universal κατ'ἐξοχήν o universal lógico, que como tal se encuentra sólo en nuestra mente y que tiene su razón formal en el proceso *comparativo* que lo ha preparado; cada singular tiene su *propia* naturaleza, que es incomunicable; pero el intelecto encuentra que ésta es «semejante» a la de los otros particulares, de donde el intelecto la ve, como razón formal, comunicada y comunicable"[1].

Hay un lamentable desenfoque de los primerísimos procesos de la abstracción. Hagamos dos observaciones a este texto, una sobre el universal metafísico y otra sobre la conversión al fantasma.

El universal metafísico. La simple aprehensión no abstrae formalidades indiferentes a los singulares, a modo de esencias abstractas (que como tales no se predican de los singulares), sino que abstrae quididades concretas por las que entiende lo que son esencialmente los singulares (que sí se predican de los singulares). Como luego se dice, no son producto de una abstracción formal sino de una abstracción total. Fabro reconoce que el producto directo de la simple aprehensión es el *universal metafísico*, pero como el término lo dice, el universal metafísico ya es relativo y común, que por eso es universal. El *universal lógico* es el que se descubre por una reflexión completa, propia de la lógica, que no toma la razón en *intención directa* sobre las cosas, sino que la considera en *intención segunda* tal como se da en el intelecto. Fabro da a enten-

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 131-132. En cuanto a la reflexión, Fabro envía a *Percepción y pensamiento*, donde trata de la percepción de lo concreto, exposición que estudiaremos poco más adelante.

der que el universal metafísico sería universal en potencia, y necesitaría la reflexión lógica para hacerlo relativo y común en acto, pero no es así; el universal metafísico es universal en acto, aunque *in actu exercito*, y la reflexión lógica descubre su universalidad *in actu signato*. Santo Tomás se refiere más de una vez a esta distinción[1].

La «conversio ad phantasmata». Fabro asocia la conversión al fantasma, que ciertamente explica el conocimiento de los singulares, a una reflexión sobre los conceptos: "El intelecto no sólo puede «*recibir*» los datos objetivos de las cosas, sino que puede contemplar y reflexionar sobre los mismos que ya tiene presentes"; ya sea la reflexión completa que termina en el concepto de intención segunda, ya la reflexión asociada al juicio de intención directa. Pero la conversión al fantasma no implica necesariamente una reflexión *sobre el concepto*, sino que es una manera de reflexión justamente *sobre el fantasma* sensible, que se da ya en la simple aprehensión, antes de cualquier reflexión del intelecto sobre su mismo acto. Como vimos al tratar del uso de las especies, en esta vida el intelecto no puede conocer nada sin convertirse al fantasma; ahora bien, el fantasma sobre el que necesariamente se convierte es el fantasma común del que se abstrajo la especie, resultante de la experiencia acumulada de los singulares; pero justamente por tratarse de un fantasma integrador de singulares, el intelecto puede enfocar su acto de simple aprehensión de manera que no termine en el fantasma común, sino que se refiera al singular, lo que supone cierta modificación de la necesaria conversión al fantasma. De allí que Santo Tomás hable de una cierta reflexión especial respecto de los singulares: "[El intelecto] sólo puede conocer lo singular indirectamente y como por cierta reflexión (*indirecte et quasi per quandam reflexionem*)"[2]. Pero repitamos, es una reflexión sobre el fan-

[1] In VII Metaph. c.13, lect. 13, nº 1570: "Universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis [*universal metafísico*]: et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, ut praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale inquantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis [*universal lógico*]: idest secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis". I-II, 29, 6: "De universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis [*universal lógico*]; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur [*universal metafísico*], alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo".

[2] I, q. 86, a. 1: "[El intelecto] sólo puede conocer lo singular indirectamente y como por cierta reflexión (*indirecte et quasi per quandam reflexionem*), porque – como se dijo – aun después que abstrajo las especies inteligibles, no puede entender en acto según las mismas sino convirtiéndose a los fantasmas, en los que entiende las especies inteligibles. Así entonces, entiende el mismo universal directamente por la especie inteligible; e indirectamente [entiende] los singulares, de los que son los fantasmas. Y de este modo forma

ría aristotélica del conocimiento humano, puede volver de nuevo a los orígenes de la idea, a las imágenes (*phantasmata*) de las que ha sido sacada, y por las imágenes unirse a los singulares concretos: ésta es la «*conversio ad phantasmata*». Por esta «*conversio*» el intelecto puede darse cuenta cómo la formalidad abstracta se encuentra en concreto y tener así la objetivización de aquel contenido indiferente que tiene en sí del universal abstracto. Pero además de esto, nuestra mente puede retornar de esta conversión [y volver] al contenido formal y, reteniendo en sí el conocimiento del particular, lo puede cotejar a la razón formal; entonces esta razón ya no aparece indiferente, absoluta, sino «*relativa*», en el sentido que se halla ser la razón «*común*» por la cual los particulares pueden recibir una denominación formal idéntica. Cuando digo «humanidad», este término puede tener dos sentidos: puede indicar dicho modo de ser = animal racional, distinto de otro modo de ser (universal metafísico), o puede indicar la razón «*común*» a todos aquellos particulares, o mejor singulares, que se dicen ser «hombres». Este es el universal κατ'ἐξοχήν o universal lógico, que como tal se encuentra sólo en nuestra mente y que tiene su razón formal en el proceso *comparativo* que lo ha preparado; cada singular tiene su *propia* naturaleza, que es incomunicable; pero el intelecto encuentra que ésta es «semejante» a la de los otros particulares, de donde el intelecto la ve, como razón formal, comunicada y comunicable"[1].

Hay un lamentable desenfoque de los primerísimos procesos de la abstracción. Hagamos dos observaciones a este texto, una sobre el universal metafísico y otra sobre la conversión al fantasma.

El universal metafísico. La simple aprehensión no abstrae formalidades indiferentes a los singulares, a modo de esencias abstractas (que como tales no se predican de los singulares), sino que abstrae quididades concretas por las que entiende lo que son esencialmente los singulares (que sí se predican de los singulares). Como luego se dice, no son producto de una abstracción formal sino de una abstracción total. Fabro reconoce que el producto directo de la simple aprehensión es el *universal metafísico*, pero como el término lo dice, el universal metafísico ya es relativo y común, que por eso es universal. El *universal lógico* es el que se descubre por una reflexión completa, propia de la lógica, que no toma la razón en *intención directa* sobre las cosas, sino que la considera en *intención segunda* tal como se da en el intelecto. Fabro da a enten-

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 131-132. En cuanto a la reflexión, Fabro envía a *Percepción y pensamiento*, donde trata de la percepción de lo concreto, exposición que estudiaremos poco más adelante.

der que el universal metafísico sería universal en potencia, y necesitaría la reflexión lógica para hacerlo relativo y común en acto, pero no es así; el universal metafísico es universal en acto, aunque *in actu exercito*, y la reflexión lógica descubre su universalidad *in actu signato*. Santo Tomás se refiere más de una vez a esta distinción[1].

La «conversio ad phantasmata». Fabro asocia la conversión al fantasma, que ciertamente explica el conocimiento de los singulares, a una reflexión sobre los conceptos: "El intelecto no sólo puede «*recibir*» los datos objetivos de las cosas, sino que puede contemplar y reflexionar sobre los mismos que ya tiene presentes"; ya sea la reflexión completa que termina en el concepto de intención segunda, ya la reflexión asociada al juicio de intención directa. Pero la conversión al fantasma no implica necesariamente una reflexión *sobre el concepto*, sino que es una manera de reflexión justamente *sobre el fantasma* sensible, que se da ya en la simple aprehensión, antes de cualquier reflexión del intelecto sobre su mismo acto. Como vimos al tratar del uso de las especies, en esta vida el intelecto no puede conocer nada sin convertirse al fantasma; ahora bien, el fantasma sobre el que necesariamente se convierte es el fantasma común del que se abstrajo la especie, resultante de la experiencia acumulada de los singulares; pero justamente por tratarse de un fantasma integrador de singulares, el intelecto puede enfocar su acto de simple aprehensión de manera que no termine en el fantasma común, sino que se refiera al singular, lo que supone cierta modificación de la necesaria conversión al fantasma. De allí que Santo Tomás hable de una cierta reflexión especial respecto de los singulares: "[El intelecto] sólo puede conocer lo singular indirectamente y como por cierta reflexión (*indirecte et quasi per quandam reflexionem*)"[2]. Pero repitamos, es una reflexión sobre el fan-

---

[1] In VII Metaph. c.13, lect. 13, nº 1570: "Universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis [*universal metafísico*]: et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, ut praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale inquantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis [*universal lógico*]: idest secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis". I-II, 29, 6: "De universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis [*universal lógico*]; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur [*universal metafísico*], alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo".

[2] I, q. 86, a. 1: "[El intelecto] sólo puede conocer lo singular indirectamente y como por cierta reflexión (*indirecte et quasi per quandam reflexionem*), porque – como se dijo – aun después que abstrajo las especies inteligibles, no puede entender en acto según las mismas sino convirtiéndose a los fantasmas, en los que entiende las especies inteligibles. Así entonces, entiende el mismo universal directamente por la especie inteligible; e indirectamente [entiende] los singulares, de los que son los fantasmas. Y de este modo forma

ría aristotélica del conocimiento humano, puede volver de nuevo a los orígenes de la idea, a las imágenes (*phantasmata*) de las que ha sido sacada, y por las imágenes unirse a los singulares concretos: ésta es la «*conversio ad phantasmata*». Por esta «*conversio*» el intelecto puede darse cuenta cómo la formalidad abstracta se encuentra en concreto y tener así la objetivización de aquel contenido indiferente que tiene en sí del universal abstracto. Pero además de esto, nuestra mente puede retornar de esta conversión [y volver] al contenido formal y, reteniendo en sí el conocimiento del particular, lo puede cotejar a la razón formal; entonces esta razón ya no aparece indiferente, absoluta, sino «*relativa*», en el sentido que se halla ser la razón «*común*» por la cual los particulares pueden recibir una denominación formal idéntica. Cuando digo «humanidad», este término puede tener dos sentidos: puede indicar dicho modo de ser = animal racional, distinto de otro modo de ser (universal metafísico), o puede indicar la razón «*común*» a todos aquellos particulares, o mejor singulares, que se dicen ser «hombres». Este es el universal κατ'ἐξοχήν o universal lógico, que como tal se encuentra sólo en nuestra mente y que tiene su razón formal en el proceso *comparativo* que lo ha preparado; cada singular tiene su *propia* naturaleza, que es incomunicable; pero el intelecto encuentra que ésta es «semejante» a la de los otros particulares, de donde el intelecto la ve, como razón formal, comunicada y comunicable"[1].

Hay un lamentable desenfoque de los primerísimos procesos de la abstracción. Hagamos dos observaciones a este texto, una sobre el universal metafísico y otra sobre la conversión al fantasma.

El universal metafísico. La simple aprehensión no abstrae formalidades indiferentes a los singulares, a modo de esencias abstractas (que como tales no se predican de los singulares), sino que abstrae quididades concretas por las que entiende lo que son esencialmente los singulares (que sí se predican de los singulares). Como luego se dice, no son producto de una abstracción formal sino de una abstracción total. Fabro reconoce que el producto directo de la simple aprehensión es el *universal metafísico*, pero como el término lo dice, el universal metafísico ya es relativo y común, que por eso es universal. El *universal lógico* es el que se descubre por una reflexión completa, propia de la lógica, que no toma la razón en *intención directa* sobre las cosas, sino que la considera en *intención segunda* tal como se da en el intelecto. Fabro da a enten-

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 131-132. En cuanto a la reflexión, Fabro envía a *Percepción y pensamiento*, donde trata de la percepción de lo concreto, exposición que estudiaremos poco más adelante.

der que el universal metafísico sería universal en potencia, y necesitaría la reflexión lógica para hacerlo relativo y común en acto, pero no es así; el universal metafísico es universal en acto, aunque *in actu exercito*, y la reflexión lógica descubre su universalidad *in actu signato*. Santo Tomás se refiere más de una vez a esta distinción[1].

La «conversio ad phantasmata». Fabro asocia la conversión al fantasma, que ciertamente explica el conocimiento de los singulares, a una reflexión sobre los conceptos: "El intelecto no sólo puede «*recibir*» los datos objetivos de las cosas, sino que puede contemplar y reflexionar sobre los mismos que ya tiene presentes"; ya sea la reflexión completa que termina en el concepto de intención segunda, ya la reflexión asociada al juicio de intención directa. Pero la conversión al fantasma no implica necesariamente una reflexión *sobre el concepto*, sino que es una manera de reflexión justamente *sobre el fantasma* sensible, que se da ya en la simple aprehensión, antes de cualquier reflexión del intelecto sobre su mismo acto. Como vimos al tratar del uso de las especies, en esta vida el intelecto no puede conocer nada sin convertirse al fantasma; ahora bien, el fantasma sobre el que necesariamente se convierte es el fantasma común del que se abstrajo la especie, resultante de la experiencia acumulada de los singulares; pero justamente por tratarse de un fantasma integrador de singulares, el intelecto puede enfocar su acto de simple aprehensión de manera que no termine en el fantasma común, sino que se refiera al singular, lo que supone cierta modificación de la necesaria conversión al fantasma. De allí que Santo Tomás hable de una cierta reflexión especial respecto de los singulares: "[El intelecto] sólo puede conocer lo singular indirectamente y como por cierta reflexión (*indirecte et quasi per quandam reflexionem*)"[2]. Pero repitamos, es una reflexión sobre el fan-

---

[1] In VII Metaph. c.13, lect. 13, nº 1570: "Universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis [*universal metafísico*]: et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, ut praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale inquantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis [*universal lógico*]: idest secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis". I-II, 29, 6: "De universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis [*universal lógico*]; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur [*universal metafísico*], alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo".

[2] I, q. 86, a. 1: "[El intelecto] sólo puede conocer lo singular indirectamente y como por cierta reflexión (*indirecte et quasi per quandam reflexionem*), porque – como se dijo – aun después que abstrajo las especies inteligibles, no puede entender en acto según las mismas sino convirtiéndose a los fantasmas, en los que entiende las especies inteligibles. Así entonces, entiende el mismo universal directamente por la especie inteligible; e indirectamente [entiende] los singulares, de los que son los fantasmas. Y de este modo forma

tasma, y no sobre el concepto mismo del intelecto. Y si Santo Tomás dice también que el conocimiento del singular es *indirecto*, no hay que entenderlo como si el intelecto mirara en una dirección para conocer la especie «hombre» y en otra para conocer «este hombre», como parece pensar Fabro, sino que es indirecto porque la integración de lo singular en lo común se da en el fantasma y no en la idea, y la idea sólo puede referirse al singular por dicha *conversio vel reflexio* sobre el fantasma, porque lo singular sólo puede conocerse por los sentidos [1].

Con una simple aprehensión amnésica, que entiende las esencias y se olvida de dónde son, para nuestros tomistas existenciales las ciencias estudian las esencias pero nada saben de las cosas reales, con lo que les dan el gusto a los filósofos modernos. Pero pretenden recuperarse con la singular condición que tendría la metafísica tomista, única que no se queda en las esencias sino que alcanza el acto de ser. Y el único lugar que parece justificarles este pensamiento es el comentario del joven Santo Tomás al *De Trinitate*, donde — como vimos — asocia la simple aprehensión a la esencia y el juicio al *esse*, y refiere la división de las ciencias en física, matemáticas y metafísica a las tres maneras de distinción o, como suelen decir los tomistas, a los tres grados de abstracción: la abstracción total, la abstracción formal y la separación propia del juicio. Fabro entra en todo esto a continuación de las citas dadas: "Lo que ahora es importante señalar es que Santo Tomás, tratando del método propio de la metafísica, no habla de *abstractio* sino de *separatio*: porque el Angélico reduce la metafísica, a diferencia de las ciencias físicas y matemáticas fundadas sobre la primera operación de la mente (la *simplex aprehensio*), al dinamismo de afirmación y negación propio del juicio. [...] La metafísica, que tiene por su objeto el ὄν ἢ ὄν [ente en cuanto ente], supone ya de la experiencia y de las ciencias el conocimiento de las esencias y trata de conocer el *esse*" [2]. "La técnica de los dos métodos [de las ciencias y de la metafísica], entonces, está regida por la diferencia misma de los respectivos objetos, que para las ciencias abstractivas es la esencia, que tiene algo de unitario si no siempre de simple, mientras que para la metafísica es el *esse*, que no se expresa sino en forma de síntesis real, esto es, según el modo en que tal síntesis se encuentra de hecho en la realidad" [3].

---

esta proposición: «Sócrates es hombre»". Véase por tercera vez «3º Las especies», p. 381, de donde hemos tomado esta cita.

[1] Nuestras especies universales alcanzadas por abstracción, a diferencia de las angélicas, no alcanzan para tener un conocimiento de los singulares en el universal.

[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 132.

[3] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 133.

Como ya dijimos, al esencialismo de la primera operación se agrega el entitatismo implicado en suponer que una operación capta las esencias y otra el *esse*, como si fueran entidades distintas. Y al restarle a la primera operación, le suman a la segunda adornándola de un alcance maravilloso sobre el acto de ser que la pobre no tiene. Y los filósofos modernos le van a aceptar la concesión sobre las ciencias, y no le van a creer – con razón – acerca de los maravillosos poderes de la metafísica tomista. Y así seguirán negando el acceso al ser real.

Como el único asiento tomista de este desdichado enfoque son las observaciones muy generales de Santo Tomás en el *De Trinitate*, Fabro termina el punto diciendo: "El problema de la fundación de la metafísica está unido a su momento crucial, pero para nuestra desdicha el Angélico no inicia una investigación de tipo fenomenológico o epistemológico como nosotros desearíamos, y debemos por lo tanto tratar de hacer camino orientándonos a la luz de los principios generales"[1]. Sería muy contra su costumbre que Santo Tomás no señale los fundamentos epistemológicos de la metafísica. ¿No será que son otros distintos de los que Fabro desearía?

La reflexión metafísica intensiva. En el punto anterior, siguiendo el comentario al *De Trinitate*, Fabro explica bien la diferencia entre *abstracción total* y *formal*: "*Dos son las formas de aislamiento nocional o abstracción*, una es denominada por el Angélico *totale*, y la otra formal: aclaración decisiva que vuelve superflua la teoría de los «grados» de abstracción. Las dos abstracciones corresponden a las formas de relación fundamental en la estructura de las cosas, esto es, a la de parte y todo y de materia y forma. «Todo» se dice del universal respecto de los subordinados universales más estrechos o de los individuos, «forma» en este caso está dada por la estructura (cuantitativa) geométrica o numeral de las cosas que podemos considerar por sí, prescindiendo de la naturaleza concreta de las cosas mismas. La abstracción total está en la base de las ciencias reales, la formal es propia de las ciencias matemáticas"[2]. Pero ¿a qué viene el agregado del adjetivo «real»: "La abstracción total está en la base de las ciencias *reales*"? Dice Fabro a continuación: "Tres son entonces los tipos de ciencia humana: real-física, matemática y metafísica"[3]. Porque Santo Tomás, según cita el mismo Fabro, dice que la abstracción total está en la base de las ciencias sin más: "La tercera [distinción en la operación del inte-

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 135.
[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 134.
[3] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 134.

lecto] es según la misma operación [por la que se forman las quididades de las cosas, esto es, la simple aprehensión] que es la abstracción del universal respecto del particular, y ésta compete *también a la física* y es *común a todas las ciencias*, porque en toda ciencia se deja de lado lo que es *per accidens* y se toma lo que es *per se*"[1]. Fabro parece poner una distinción entre unas ciencias *abstractivas*, adjetivo que les había puesto antes, fundadas en una supuesta abstracción formal, y otras ciencias *reales*, que le sumarían el retorno a los singulares concretos por una posterior abstracción total. Este es un asunto que aquí no se aclara.

Lo que sí queda claro, es que para nuestro autor — y no ciertamente para Santo Tomás — la simple aprehensión concibe las esencias por una *abstracción formal* amnésica: "Está claro sobre todo que la formalidad (metafísica) [el universal metafísico] que está dada en la «*prima intentio*» de la abstracción formal, no presenta ningún nuevo problema porque es en sí indiferente respecto de los inferiores en los que se encuentra realizada: nada dice si puede ser dicha un «todo» o una «parte», porque los inferiores en esta consideración no están directamente presentes, siendo estos por definición el término *a quo* de dicha abstracción. La formalidad «lógica», en cambio, de la «*secunda intentio*», a la que llega la abstracción total, se presenta por sí como un todo, que puede ser dicho presente y participado en una multitud de inferiores de los que viene predicado «*in actu signato*»"[2]. Tres pasos: abstracción formal de una esencia olvidada de los individuos; reflexión completa o lógica para descubrir la referencia a los individuos; recién entonces universalización de la esencia vista en relación a los individuos por abstracción total.

Sinceramente nos ha costado dar crédito a lo que leemos, pues nos parece muy desquiciado. La simple aprehensión conoce las cosas por abstracción total: viendo a Pedro y Juan entiende que son esencialmente hombres, y está desde el comienzo referida a los singulares de los que abstrae, pues justamente no es separación: abstrae lo esencial sin negar que está revestido de lo particular. La consideración lógica no pone la relación a los individuos, sino que reconoce «*in actu signato*» lo que ya existe «*in actu exercito*». No queremos acusar a Fabro de idealista, que

---

[1] In Boethii De Trinitate, P. 3, q. 5, a. 3: "Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est".

[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 135.

plena voluntad manifiesta de ser realista, pero un conocimiento que comienza aislado de la realidad y necesita volver sobre sí mismo para verse en conexión con ella, corre el gravísimo riesgo de no justificar nunca más cómo accede a lo real la segunda vez si no pudo acceder la primera. ¿Cómo ocurrirá que la reflexión lógica reconozca que la esencia se da en los singulares, si la especia abstraída por la simple aprehensión no reconoce ese vínculo? ¿Cómo vuelve su mirada al fantasma sensible, si sólo puede hacerlo a través del verbo mental de simple aprehensión? Lo que no está en la simple aprehensión, ya no lo obtendrá el intelecto por ninguna *reflexio*.

Fabro, como buen intelectual coherente consigo mismo, va a sacar la consecuencia: como la formalidad abstracta se vuelve actualmente universal por una *reflexión lógica* que relaciona la esencia a los individuos, el conocimiento del hombre queda herido de *logicismo*. Así lo acepta Fabro contra sí mismo. Evidentemente, si el conocimiento abstractivo no guarda la noción de todo y parte, no le cabe noción de participación, por lo que la simple aprehensión no alcanzaría por sí sola esta noción, porque no abstrae las esencias como participadas por los singulares (ni las esencias más universales participadas por las menos universales). ¿La alcanza entonces por la reflexión lógica que, ahora sí, la entiende participada por los individuos? Fabro entiende que no sería tan fácil: "Si se quiere ser exactos, tampoco la totalidad de la «segunda intención» parece mostrarse más fecunda que la primera. Sin duda, en cuanto la formalidad lógica es un «todo» universal y una razón «común», presenta ya por sí el problema de la participación, en cuanto dice efectivamente que los particulares participan de la razón universal que les viene atribuida; pero el pensamiento lógico no va más allá, y no se preocupa en qué cosa consiste esta participación: se mueve más bien en una dirección que termina por quitar toda preocupación que hubiese podido surgir sobre dicho problema. De hecho, si la razón lógica se dice ser una «totalidad», se trata de una totalidad *sui generis*, porque está presente toda entera en cada uno de los participantes, por lo que se resuelve en una relación de conveniencia según una identidad formal" [1]. La *participación predicamental* supone que los individuos *participan* de la esencia, esto es, que no la poseen toda entera sino en parte: ni en Sócrates ni en Platón se da todo lo que pertenece a la esencia del hombre. Pero la atribución unívoca de la lógica les atribuye a los individuos la quididad completa, sin disminución: Sócrates es hombre tanto como Platón, y tiene todo lo que significa hombre.

---

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 135-136.

Ya hemos señalado las diferencias entre la consideración lógica y la filosófica de los universales [1]. Si se considera el universal *more logico*, tal como se da en el intelecto, se predica de modo unívoco de los individuos, tal como se acaba de decir; pero si se lo considera en las cosas, como hace el filósofo, entonces se entiende como participado, con más y menos. Para el lógico las nociones más particulares son más ricas, pues incluyen más determinaciones, mientras que para el filósofo – dijimos – son más ricas las más universales, pues son más amplias y menos coartadas. Y estas diferencias ya se dan en la simple aprehensión, según que el intelecto enfoque la esencia en el mismo entendimiento o en las cosas. Pero como Fabro desconecta la simple aprehensión de la realidad, y la vincula por una reflexión lógica, le parece que el *pensiero formale* propio de las ciencias abstractivas se queda en la chatura de la univocidad lógica: "Según la abstracción recordada más arriba, el intelecto capta la formalidad del ser, pero no se da cuenta y no tiene en cuenta el meollo ontológico de las cosas, que está dado por la actualidad concreta; de donde se hace evidente que el pensamiento formal está intrínsecamente afectado de una radical inadecuación frente al objeto en sí al que se refiere. Éste de hecho debe prescindir de los individuos y de los inferiores, pero como el ser real le compete sólo a éstos, en cuanto tales, entonces la toma de posesión «inteligible», o sea, la objetivización del intelecto en esta parte, es bastante pobre, porque es de naturaleza más esquemática que propia. Parece entonces que la abstracción, que era presentada como la única ala que permitía al hombre elevarse al inteligible, se vuelve ahora una cadena que le impide alcanzar la realidad concreta, la que queda dejada bajo el dominio exclusivo de las oscuras intuiciones del sentido" [2].

¿Cómo sanar la cierta pobreza o, más bien, la verdadera miseria del *pensiero formale*? Por una segunda *reflexión metafísica intensiva*, a la que Fabro le encarga recuperar la herencia perdida del realismo, recién entonces podrá alcanzarse la fundamental noción de participación: "Queda entonces establecido que el problema de la participación no puede surgir en el campo del pensamiento formal unívoco, cual se sigue de la abstracción formal y total, y que, por consiguiente, las relaciones

[1] Cf. «2º La noción metafísica de participación», hacia el final, p. 161.

[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 137. Es verdad que, a continuación de este texto, Fabro reconoce que para Santo Tomás "la abstracción que termina en el universal metafísico mantiene un cierto contacto con los singulares" y que "por este contacto que la mente conserva con el singular en la primera abstracción del universal metafísico, puede (en la segunda abstracción [lógica]) surgir el universal lógico" (p. 137). Pero este *qualche contatto* es tan débil para Fabro que no mereció ser referido.

de participación, en el caso en que se dieran, deben tener su raíz en otra parte, de donde rigurosamente hablando, no pueden ser más predicadas en el primer modo «*dicendi per se*»"[1]. Puesto que el pensamiento formal sólo trata de esencias separadas de la actual existencia, hay que buscarle al intelecto un retorno al perdido acto de ser: "Sólo sobre el plano metafísico del acto de ser se presenta el problema de la participación"[2]. Fabro nos va a explicar cómo se produce el retorno al ser:

"Desde el punto de vista psicológico, sabemos que el intelecto y el sentido son facultades de una única substancia, a la que le están presentes como instrumentos de un único agente principal; por eso el intelecto puede unirse, meterse en continuación de su conocer con la sensibilidad y, efectuando una conversión radical, alcanzar la realidad en su modo de ser concreto. En esta conversión el intelecto puede moverse en varias direcciones; así puede reunir la «*intentio intellecta*» (el universal) con la «*intentio imaginata*», preparada por el intelecto desde la cogitativa, junto con la fantasía y la memoria; en este punto el intelecto puede alcanzar el singular actual, tal como puede estar presente en la experiencia, y conocer cómo de hecho existen los hombres y cómo existe este hombre, Sócrates, y aquél hombre, Calias: tenemos, en este caso, un movimiento del intelecto de lo alto a lo bajo; del universal, del que parte, al particular donde termina. Pero el intelecto aún puede moverse: después de este movimiento de arriba abajo, y gracias a eso, puede todavía, una segunda vez, dirigirse de lo bajo a lo alto, pero en un modo muy distinto de la primera vez. Habiendo podido conocer el modo de *ser* particular de los individuos, mientras que en la primera había confrontado los individuos con la razón formal, y había sacado la razón lógica, ahora puede confrontar la razón formal en referencia al acto de ser, encontrado en los individuos. Es interesante notar que en este proceso vienen a colaborar todas las potencias cognoscitivas del alma, porque de hecho se cumple por un proceso *comparativo* entre la formalidad predicamental (abstracto) y el acto de ser, que el alma logra tocar (*attingere*) con dos facultades diversas, el sentido y el intelecto. Esta abstracción termina en la razón de ser; y por el modo segundo por el que se produce esta abstracción, que desde ahora podemos llamar sin más «*metafísica*», la razón de

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 136. La acusación de Fabro al «pensamiento formal unívoco» es muy seria y formal; el primer modo «*dicendi per se*» es aquel por el que se predica la quididad: «Pedro es hombre», «el hombre es animal racional». Un físico no es tan estúpido como para no darse cuenta que la animalidad del hombre no es como la del perro, y que se da entre las diversas especies una participación en más y menos de la animalidad.

[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 136-137.

ser es a la vez la más abstracta y la que mayormente hace conocer la realidad tal cual es en sí. En efecto, en el proceso comparativo entre la formalidad abstracta y el acto de ser, el intelecto advierte de pronto el hecho que, mientras la formalidad en abstracto es uniforme e idéntica en su contenido, considerada en cambio según el acto de ser real, es extremadamente variada y rica de tonos y colores. Visto entonces bajo el ángulo inteligible del acto de Ser, cada singular y particular realiza de hecho en un modo diverso la razón abstracta"[1].

Ciertamente es fundamental señalar la *continuidad* entre el intelecto y los sentidos para explicar el proceso de la abstracción y el conocimiento de los singulares, pero el movimiento de abajo arriba y arriba abajo entre los particulares y el universal ya se da en la simple aprehensión. Y el movimiento no parte de la altura de un universal separado de toda existencia, pasando por la medianía del universal lógico para aterrizar en los individuos, y allí tocar nada menos que el acto de ser (de *existir* habría que decir). ¡No es así! Lo que el intelecto conoce *primero* y espontáneamente son los individuos, aunque sólo entienda de ellos lo que tienen de esencial: esta substancia, este hombre; es tan inmediato este conocimiento que Santo Tomás dice que *substancia* y *hombre* son sensibles *per accidens*. En *segundo* lugar descubre que las quididades esenciales son comunes a géneros y especies de individuos, pudiendo alcanzar ciencia de los mismos. Y en *tercer* lugar puede reflexionar sobre sus propios conceptos al modo lógico. El movimiento verdadero del intelecto va de la tierra de lo real al cielo de lo universal, mientras que Fabro pretende arrancar de un cielo *esencial*, bajar del mismo por reflexión *lógica* y llegar a los individuos para alcanzar un nuevo conocimiento *existencial*: "En lugar de la límpida visión del abstracto *pensiero formale*, se da una menos límpida, pero más consistente y objetiva, la que podemos llamar del *pensiero «reale»*"[2]. Cabría preguntarse si un intelecto que toca dos veces los singulares según dos objetos tan diferentes: las esencias y las existencias, ¿no serían más bien dos intelectos? ¡Ay, qué gravísimo desconcierto![3].

La abstracción metafísica y la noción de participación. La distancia que pone Fabro entre la noción de «humanidad» propia del

---

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 137-138.

[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 139.

[3] Hoy es 7 de marzo de 2019, segunda fiesta de Santo Tomás de Aquino mientras escribimos este trabajo. No queremos ser amargos con los que tanto esfuerzo dedicaron al desarrollo del tomismo, pero procuramos recuperar la más fiel doctrina de nuestro angélico Doctor.

pensiero formale, que se predica igualmente de los individuos, y la noción de «hombre» del *pensiero reale*, que se predica desigualmente, pues Sócrates y Platón son más y menos hombres, se vuelve infinita cuando se considera la noción universalísima de «ente». El *pensiero formale* arrancaría con una noción supremamente vacía – hay que decirlo – que Fabro, obligado por los textos tomistas, dice ser la de «*ens*», pero que en realidad, según su pensamiento, sería la de «*essentia*», porque «*ens*» significa «lo que *actualmente* es», mientras que la simple aprehensión fabriana concebiría una pura potencia de ser que nada es. El *pensiero reale*, en cambio, terminaría en la noción supremamente llena que Fabro, ahora sí, llama la de «*esse*» (*essere*), que cabe preguntarse qué distancia tiene con la visión beatífica del *Esse* divino: "Bajo el aspecto psicológico se sabe que la primera noción que forma el intelecto es la de *ens*, y es una noción obtenida evidentemente por abstracción formal; pero esta es la noción más imperfecta y confusa, e indica el inicio y el despertar de la vida intelectual; en contraposición con ella, la noción de ser que dirige el desarrollo de la metafísica está en el polo opuesto del pensamiento, en cuanto aparece precisamente en el estadio más perfecto del mismo"[1].

La pobrísima noción formal de «ente» («esencia» habría que decir) se iría enriqueciendo por el proceso lógico de agregado de determinaciones, terminando en los individuos con sus infinitas determinaciones accidentales. Pero allí supuestamente la *reflexión metafísica* toca el acto de ser (la «existencia» habría que decir), y comienza el proceso inverso, no ya lógico-científico sino real-metafísico, en el cual se entiende que los individuos participan de la especie, las especies de los géneros, y los géneros participan del ser, alcanzando así la riquísima noción del *actus essendi*: "Se podría llamar a este proceso [inverso], como quiere un autor moderno, *abstracción integrativa*, aunque tal vez los términos *abstraer-integrar*, bajo el aspecto etimológico, parecen excluirse; quizás se la podría llamar mejor *reflexión* INTENSIVA, en oposición a la abstracción total, *extensiva*, en cuanto que la razón (de ser) a la que se llega no deja perder nada de las perfecciones positivas de los inferiores, sino que tiende a verlas a todas unificadas"[2].

Como puede verse, este pensamiento cae en dos errores extremos. El primero y ciertamente gravísimo, es el vaciamiento de la primera noción del intelecto de su apertura al ser real, es decir, de su intencionalidad propia. La primera evidencia de la inteligencia frente a la me-

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 139-140.
[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 141.

nor percepción de los sentidos es: «*id quod est*», «he aquí algo que es»; pero estos tomistas existenciales se han rendido ante las impugnaciones modernas y ya no reconocen que el objeto propio de la inteligencia, desde su primer despertar, es el ser real. No, serían esencias de cuya existencia nada se sabe; esencias que ni siquiera pueden pensarse como *potencias* de ser, porque una potencia se entiende por referencia a su *acto* propio, y el intelecto conocería el «ente» sin tener todavía percepción de aquello en lo que consiste ser (salvo Maritain, que entiende esta objeción y pone como concomitantes los actos primero y segundo del intelecto). Habría que pensarlo como una *mente en blanco* donde pueden dibujarse diseños de cosas de los que no se sabe para qué servirán.

Y el otro extremo errado, es la percepción inmediata del acto de ser. Ya habíamos señalado antes cómo Fabro propone una prioridad gnoseológica al par *participante-participado* por encima del de *potencia-acto* para llegar a la cumbre de la metafísica tomista. Nosotros le reconocimos que podría justificarse lo dicho en cuanto a la participación predicamental, que ya se maneja en la física[1], pero no en cuanto a la participación trascendental, porque supondría tener la evidencia del acto puro de ser, a la manera de los ángeles. Una inteligencia que percibe el acto de ser y es capaz de realizar una ascensión dialéctica por la que entiende que el acto de ser está participado en las esencias, es una inteligencia que no necesita demostrar la existencia de Dios.

Se admite la gran miseria del intelecto en su primera abstracción, y una maravillosa excelencia en la segunda reflexión: el balance parece muy positivo. El problema está en que la abstracción es un proceso real discutido por todos, mientras que la reflexión intensiva es una invención aceptada por pocos. La primera concesión es entendida por todos: satisface a los pensadores modernos y confunde a los escolásticos; mientras que la segunda ilusión no es entendida por nadie: sólo interesa a los tomistas existenciales y ninguno se pone de acuerdo en cómo justificarla. El resultado de este negocio es catastrófico.

Al menos Fabro tiene la honestidad de reconocer que toda esta doctrina no se halla en los textos tomistas: "Santo Tomás no se ha preocu-

---

[1] Aunque propiamente tampoco se da en el orden predicamental. Porque un físico no aristotélico puede darse cuenta que los individuos participan de la especie, y las especies del género, y distinguir las nociones de participado y participante. Pero hasta que Aristóteles no le enseñe a distinguir las nociones de potencia y acto como coprincipios realmente distintos, tampoco puede distinguir propiamente (con distinción real y no de razón) la forma participada de los sujetos participantes.

pado mucho de ofrecer una teoría «*in actu signato*» de cómo en realidad se haga la reflexión intensiva"[1].

6º Conclusión

A diferencia de Maritain y Gilson, Fabro no insiste en asociar expresamente la percepción del ser al juicio, pero es evidente que su *reflexión metafísica* pertenece al orden de la segunda operación del intelecto, por lo que su doctrina no es distinta. Es sintomático que ninguno de ellos se detenga en precisar cómo y por qué este segundo retorno sobre la experiencia se hace capaz de tocar el ser, habiéndoselo negado al intelecto en su primer acceso. Por otras lecturas, hemos podido entrever que la confusión de la abstracción formal o total de las quididades viene de lejos en la escuela tomista, ¿de Cayetano? Pero parece evidente que todos estos autores que comentamos están impresionados por los reclamos de los filósofos existencialistas. Sería legítimo acusar de logicismo y univocismo a la ciencia de algunos escolásticos decadentes; hay que reconocer que la física matemática de los científicos modernos se niega a acceder al ser; pero hay que dejar claro que ninguno de estos sigue el verdadero método científico, aun en el orden de las ciencias naturales. Nuestros tomistas existenciales comienzan reconociendo que todas las ciencias son esencialistas, salvo la metafísica tomista que descubrió el pasaje al ser: "El abstracto sobre el que se funda nuestra ciencia – dice Fabro al concluir el capítulo que comentamos – es un abstracto mental, no real. Y porque es un abstracto mental, refiere sólo la «forma» del objeto en general; no puede informar del modo real de ser del mismo, porque el ser es del singular, que para nosotros es objeto de experiencia y no de ciencia. La abstracción propia de la ciencia formal deja por lo tanto subsistir siempre un «residuo» que necesita sin embargo resolverse si se quiere fundar la inteligibilidad. Este residuo es el acto de ser real, a cuya consideración atiende la «filosofía primera», la cual muestra cómo la razón de ser, que corresponde al acto de ser, es también un «abstracto», pero no como los demás abstractos; es un «abstracto intensivo» que no puede ser comprendido en su contenido si no es visto en relación al concreto en el que se realiza, del cual entonces no puede ya más abstraerse del todo"[2]. Resulta que no se puede acceder al conocimiento de lo real si no se percibe la distinción entre esencia y acto de ser, que de hecho no la entiende casi nadie. Sólo los super metafísicos tomistas tendríamos la

[1] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 142.
[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 144.

llave de entrada a la realidad, mientras que el común de los mortales estaría condenado a permanecer en su subjetividad.

E. La vía de ascenso al misterio del Verbo divino

I. LA ESCALA DE LAS PRODUCCIONES CREADAS, 546. — 1º La escala de las producciones como acceso a la generación del Verbo, 546. — 2º De las producciones creadas en general, 547.

II. LAS OPERACIONES VEGETATIVAS COMPARADAS CON LAS PURAMENTE CORPORALES, 549. — 1º Las emanaciones puramente corporales, 549. — 2º Las producciones del alma vegetativa, 550.

III. LAS OPERACIONES DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE, 553. — 1º Las producciones de las potencias sensitivas, 553. — 2º La sensación de los sentidos externos comparada con la simple aprehensión, 554. — 3º La sensación del sentido común y de la imaginación comparada con la enunciación, 563. — 4º Los actos de la cogitativa y de la memoria comparados con el razonamiento, 573. — 5º Conclusión, 577.

IV. EL CONOCIMIENTO HUMANO, 577. — 1º La máxima producción humana, 577. — 2º Abstracción y concreción en Aristóteles (Fabro), 578. — 3º La percepción intelectiva de los singulares (Fabro), 582. — 4º Conocimiento de lo singular y especie intencional (Fabro), 594. — 5º El concepto de Dios, 602. — 6º Conclusión, 606.

V. LAS ALTURAS DE LAS INTELIGENCIAS SEPARADAS, 606. — 1º El *primum cognitum* angélico, 608. — 2º Cómo conoce el ángel las demás cosas, 614. — 3º Cómo se reconoce el ángel en la verdad, 617. — 4º Cómo conoce el ángel los singulares, 620. — 5º Cómo conoce el ángel a Dios, 625.

I. La escala de las producciones creadas

1º La escala de las producciones como acceso a la generación del Verbo

Como señalamos al tratar de la Paternidad divina, es manifiesto que el ser es fecundo y tiende por su misma naturaleza a una cierta actividad: "Según que cada cosa es en acto y perfecta, en esta medida es principio activo de algo"[1]. Por lo tanto, así como *la escala de la participa-*

[1] I, q. 25, a. 1: "Unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius". Cf. «II. El Ser divino es principio por esencia», p. 247.

ción le sirvió a Santo Tomás para llegar al conocimiento más perfecto posible de la esencia de Dios [1], ahora *la escala de las producciones*, en la que se considera cómo a cada modo de ser le sigue una manera de producción, le servirá al Angélico para penetrar más alto todavía en el misterio de la generación del Verbo divino. Santo Tomás plantea esta elevación en uno de los capítulos de la *Summa contra gentiles*, que constituye una de las joyas más preciosas de su doctrina. Se trata del extenso c. 11 del libro IV, cuyo título reza: «Cómo debe tomarse la generación en lo divino, y lo que se dice del Hijo de Dios en las Escrituras». Y comienza planteando así esta vía: "Como principio de dicha intención [expresada al terminar el capítulo anterior: «Como la verdad es fuerte en sí misma, y no es destruida por ninguna impugnación, hay que dedicarse a mostrar que la verdad de la fe no puede ser superada por la razón»] conviene aquí tomar que según la diversidad de naturalezas se encuentra en las cosas un diverso modo de emanación, y cuanto más alta es una naturaleza, lo que de ella emana le es tanto más íntimo" [2].

Santo Tomás elige como propiedad la *intimidad* para medir la perfección de la emanación o producción, pues mientras más imperfectas son las acciones más *transeúntes*, y mientras más perfectas más *inmanentes*. Entre las operaciones transeúntes tenemos las puramente corporales, cuyo principio es *ab extra* y su término *ad extra*, pues los simples cuerpos sólo tienen principios pasivos de sus operaciones; y las vegetales, cuyo término también es *ad extra*, pero su principio *ab intra*, que es lo propio de las operaciones vitales. Por encima de éstas tenemos las operaciones cognoscitivas, que son inmanentes, *ab intra et ad intra*, pero las sensibles no son tan perfectamente inmanentes como las intelectuales, y entre las espirituales, las humanas son menos inmanentes que las angélicas. Así le será dado a nuestra inteligencia introducirse lo más posible en la intimísima procesión del Verbo divino.

2º *De las producciones creadas en general*

Nuestra nueva escala a lo más íntimo del Cielo tiene cinco gradas que nos van apartando cada vez más de lo corporal: las producciones propias de los cuerpos inanimados, de las plantas, de los simples animales, de los hombres y de los ángeles. Como observamos al comienzo,

---

[1] Cf. «1º La escala de Jacob», p. 160.

[2] Contra gentes l. IV, c. 11: «Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis». "Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum".

las formas de los cuerpos inanimados están tan completamente unidas a la materia que no tienen una actividad propia, y sólo poseen potencias pasivas respecto de toda acción o producción. En los vivientes, la forma merece el nombre de alma porque está más separada de la materia y tiene cierta actividad propia, lo que se da en grados: "Las diversas almas se distinguen según que la operación del alma sobrepasa en diversos modos la operación de la naturaleza corporal, pues toda la naturaleza corporal está sometida al alma y se le compara como materia [i.e. sujeto] e instrumento:

- Hay, pues, cierta operación del alma que excede de tal modo la naturaleza corpórea, que no se ejerce por órgano corporal; y tal es la operación del *alma racional*.
- Hay otra operación del alma inferior a la dicha que, si bien se hace por órgano corporal, no empero por una cualidad corpórea; y tal es la operación del *alma sensitiva*; pues aunque lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco y otras tales cualidades corpóreas se requieran para la operación del sentido, no de tal modo que la operación del alma sensible proceda mediante la virtud de tales cualidades, sino que sólo se requieren para la debida disposición del órgano.
- La ínfima de las operaciones del alma es la que se hace por órgano corporal y por virtud de cualidad corpórea; y no obstante sobrepasa la operación de la naturaleza corporal, porque los movimientos de los cuerpos son por principio exterior, mientras que estas operaciones son por principio intrínseco; pues esto es lo común a todas las operaciones del alma, ya que todo animado se mueve a sí mismo. Y tal es la operación del alma vegetativa; pues la digestión, y lo que se le sigue, se hace instrumentalmente por acción del calor, como se dice en II *de Anima*"[1].

Esto vale mirando las *potencias*; si ahora tenemos en cuenta los *objetos*, Santo Tomás señala lo siguiente: "Cuanto más alta es una potencia, mira un objeto más universal; los objetos de las operaciones del alma, entonces, pueden considerarse según un triple orden:

- El objeto de alguna potencia del alma es sólo el cuerpo unido al alma; y este género de potencias se dice *vegetativo*, pues la potencia vegetativa no obra sino en el cuerpo al que el alma está unida.
- Hay otro género de potencias del alma que mira un objeto más universal, esto es, a todo cuerpo sensible, y no sólo al cuerpo unido al alma.

[1] I, q. 78, a. 1.

- Hay, por último, otro género de potencias del alma que mira un objeto aún más universal, esto es, no sólo al cuerpo sensible, sino universalmente a todo ente.

De aquí se ve que estos dos últimos géneros de potencias del alma tienen su operación no sólo respecto de la cosa conjunta, sino también respecto de cosa extrínseca" [1].

Pareciera que hemos caído en cierta contradicción, porque aquí en la *Suma* se dice que mientras más alta es una potencia mira un objeto más universal, abriéndose cada vez más de lo intrínseco a lo extrínseco, cuando en *Contra Gentes* se dijo que mientras más alta, su producción es más íntima, más intrínseca. Pero no es lo mismo el producto que el objeto, y no es de extrañar que mientras debamos atender a más cosas, más debamos concentrarnos en lo esencial; es la paradoja que encierra el concepto de «universal»: mientras más *unum*, más *versus alia*.

Ascendamos, entonces, por todos estos grados de acciones y producciones. Pasaremos rápido por las operaciones transeúntes, considerando la actividad del alma vegetativa por comparación con las puramente corporales. Como hemos estudiado en profundidad la operación intelectual del hombre, consideraremos las operaciones del conocimiento sensible y del conocimiento angélico por comparación con el humano. Entre uno y otro consideraremos la producción humana en lo que pueda completar lo que ya se ha visto. Sumamos entonces cuatro apartados.

II. Las operaciones vegetativas comparadas con las puramente corporales

1º Las emanaciones puramente corporales

"Entre todas las cosas – comienza diciendo Santo Tomás en nuestro capítulo de *Contra Gentes* – los cuerpos inanimados tienen el ínfimo lugar, en los cuales las emanaciones no pueden ser de otro modo más que por acción de uno en otro. Pues del fuego se genera fuego en cuanto un cuerpo extraño es alterado por el fuego y conducido así a la cualidad y especie del fuego" [2].

---

[1] I, q. 78, a. 1.

[2] IV Contra Gentes c. 11: "In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur".

Las producciones corporales no sólo son *in alium*, sino también son *ab alio*: *ad extra et ab extra*. Porque las potencias que rigen las operaciones puramente corporales no son activas sino pasivas. Las fuerzas o acciones físicas gravitatorias, electromagnéticas y nucleares, responden a ciertas cualidades pasibles de los cuerpos: la masa, la electricidad y lo que sea que tienen las partículas del núcleo de los átomos para que respondan a la fuerza nuclear; pero estas cualidades pasibles sólo fundan potencias pasivas, pues para que adquieran potencia activa respecto de estas acciones, necesitan energía, ya sea gravitatoria, o electromagnética, o nuclear[1].

De las fuerzas nucleares se siguen los cambios más profundos de generación y corrupción de elementos, pues por su acción el hidrógeno puede componer helio y carbono, y el uranio descomponerse en cesio y rubidio. Las fuerzas electromagnéticas pueden incorporar los elementos en mixtos, como el hidrógeno y el oxígeno en agua, y también descomponerlos. Y la fuerza gravitatoria tiende a aumentar la cantidad de los cuerpos, sumando piedras a piedras, aguas a aguas, gases a gases. Las primeras acciones producen generación, las segundas una manera de nutrición, y las terceras aumento.

Todas las acciones y producciones corporales no sólo son completamente transeúntes, sino que carecen también absolutamente de universalidad. Nunca hay algo uno que se multiplique, ni algo múltiple que se unifique sin dejar de ser lo que es. Los hidrógenos generan el helio corrompiéndose, y el uranio el cesio. El oxígeno se nutre de los hidrógenos pero no permanece oxígeno, sino se hace agua. Aún cuando lo caliente calienta o lo luminoso ilumina, en la medida en que mueve al otro, en la misma medida se detiene a sí mismo, perdiendo la energía que comunica. Este es el reino egoísta de la singularidad y del número, en el que no existe la generosa amplitud de la universalidad.

2º *Las producciones del alma vegetativa*

"Entre los cuerpos animados – sigue diciendo Santo Tomás – el próximo lugar lo tienen las plantas, en las cuales la emanación ya procede del interior, en cuanto el humor interior de la planta se convierte en semilla, y dicha semilla, mandada a la tierra, crece hasta ser planta. Aquí, por lo tanto, ya se encuentra el primer grado de la vida, pues son vivientes los que se mueven a sí mismos a obrar; pues aquellos que no se pue-

[1] Hemos analizado estas cosas en un trabajo inédito que deberá seguir – si Dios nos da vida – a los dos tomos de «La naturaleza y sus causas».

den mover sino por lo exterior, son totalmente carentes de vida. En las plantas, en cambio, el indicio de vida está en que lo que hay en ellas mueve a alguna forma. Sin embargo, la vida de las plantas es imperfecta, porque si bien la emanación en ellas procede de lo interior, lo que emana va saliendo poco a poco de lo interior y finalmente resulta ser totalmente extrínseco. Pues el humor del árbol que egresa primero del árbol se hace flor; luego fruto que se separa del árbol por su corteza, aunque le sigue ligado; y cuando el fruto es perfecto se separa totalmente del árbol, cayendo en tierra, y por su virtud seminal produce otra planta. Si uno también considera diligentemente, el primer principio de esta emanación se toma de lo exterior, pues el humor intrínseco del árbol se toma de la tierra por las raíces, de la que la planta recibe la nutrición"[1].

El alma de las plantas, así como la parte vegetativa del alma de los simples animales y del hombre, tiene tres potencias para tres operaciones: "Tres son las potencias de la parte vegetativa. Pues lo vegetativo tiene por objeto el mismo cuerpo que vive por el alma, para el cual es necesaria una triple operación del alma:

- Una por la que adquiera el ser, y a esto se ordena la potencia *generativa*.
- Otra por la que el cuerpo adquiera la debida cantidad, y a esto se ordena la fuerza (*vis*) *aumentativa*.
- Una tercera por la que el cuerpo viviente se salve tanto en el ser como en la cantidad debida, y a esto se ordena la fuerza *nutritiva*"[2].

Es verdad que lo que hace el alma vegetativa en las plantas no trasciende de modo absoluto lo que hace la naturaleza con las cosas inanimadas, pues también – como dijimos – los simples cuerpos se generan, aumentan y se incorporan unos con otros en una manera de nutrición: "La acción del alma trasciende la acción de la naturaleza que obra en las

---

[1] IV Contra Gentes c. 11: "Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum".

[2] I, q. 78, a. 2.

cosas inanimadas; pero esto se da *en cuanto a dos cosas*, es decir, en cuanto al modo de obrar y en cuanto a lo que se obra:

- *En cuanto al modo de obrar*, toda acción del alma necesariamente trasciende la operación o acción de la naturaleza inanimada; porque, como la acción del alma es acción de vida, y vivo es lo que se mueve a sí mismo a obrar, es necesario que toda operación del alma sea según algún agente intrínseco.
- *Pero en cuanto a lo que se obra*, no toda acción [del alma] trasciende la acción de la naturaleza inanimada. Pues tanto en los cuerpos inanimados como en los cuerpos animados se debe hacer el ser natural, y lo que se requiere para el mismo. Pero en los cuerpos inanimados se hace por agente extrínseco, mientras que en los cuerpos animados por agente intrínseco; y tales son las acciones a las que se ordena la potencia de *alma vegetal*. Pues la *potencia generativa* se ordena a que el individuo sea producido en el ser; la *fuerza aumentativa* a que consiga la debida cantidad; y la *fuerza nutritiva* se orden a que se conserve en el ser. Como los cuerpos inanimados consiguen dichas cosas por agente natural puramente extrínseco, por eso dichas fuerzas del alma se denominan naturales"[1].

Este texto, sin embargo, no le hace debida justicia a las producciones vegetativas, pues allí Santo Tomás quiere poner el acento en la superioridad de las operaciones cognoscitivas, de las que sigue hablando a continuación. Porque el modo de obrar sí que trasciende la operación puramente corporal, y – digámoslo así – el modo o condición de lo obrado es también de un orden muy superior. Hay que poner ciertamente las operaciones del alma vegetativa entre las acciones transeúntes, pero algo tienen ya de inmanencia e intimidad. Como señaló Santo Tomás, co-

[1] Q. disp. de Anima, a. 13: "Actio animae transcendit actionem naturae in rebus inanimatis operantis; sed hoc contingit quantum ad duo: scilicet quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animae transcendat operationem vel actionem naturae inanimati; quia, cum actio animae sit actio vitae, vivum autem est quod seipsum movet ad operandum, *oportet quod omnis operatio animae sit secundum aliquod intrinsecum agens*. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturae inanimati. Oportet enim quod fit esse naturale, et quae ad ipsum requiruntur: sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis. Sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco; et huiusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiae *animae vegetabilis*. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva. Haec autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; et propter hoc praedictae vires animae dicuntur naturales".

mienzan *ab extra* y terminan *ad extra*, pero tienen siempre un trámite interior. La nutrición se procura el alimento *ab extra* y lo incorpora *ad intra*; el aumento es de lo interior a lo interior; y la generación termina, sí, *ad extra*, pero comienza *ab intra*. Y justamente por proceder de lo interior tanto en forma como en materia, se hace capaz de reproducirse a sí misma, multiplicando los individuos de la misma especie:

"Las [potencias] nutritiva y aumentativa tienen su efecto en aquello en lo que son [*ad intra*], porque el mismo cuerpo unido al alma es acrecentado y conservado por la fuerza aumentativa y nutritiva que existe en la misma alma. Pero la fuerza generativa tiene su efecto, no en el mismo cuerpo, sino en otro, porque nada es generativo de sí mismo. Y de allí que la fuerza generativa se aproxima en cierto modo a la dignidad del alma sensitiva, que tiene su operación en las cosas exteriores, aunque de un modo más excelente y universal: pues lo supremo de la naturaleza inferior se acerca a lo ínfimo de la superior, como se ve en el Dionisio. Por lo tanto, entre estas tres potencias, la más final, principal y perfecta es la generativa, como se dice en II *de Anima*: pues es propio de una cosa ya perfecta «hacer otro igual a ella». Las aumentativa y nutritiva están al servicio de la generativa, y la nutritiva de la aumentativa" [1].

Las potencias vegetativas, entonces, tienen algo de inmanente y de universal, porque – a diferencia de los cuerpos inanimados – por la nutrición las plantas incorporan lo múltiple en la propia unidad, sin dejar de ser lo que son; y por la generación lo uno se multiplica sin corrupción. Así como el animal y el hombre tienen una amplitud de ser por la que pueden ser *quodammodo omnia* (cada uno a su modo), la planta tiene una amplitud intermedia por la que puede elevar a su modo de ser vivo todo el reino mineral. Una bellota de roble – tenemos robles en el parque del Seminario – tiene en sí misma la capacidad de transformar toda la tierra en bosque.

III. Las operaciones del conocimiento sensible

1º Las producciones de las potencias sensitivas

Respecto de las producciones de los sentidos dice Santo Tomás, en el capítulo de *Contra Gentes* que nos guía: "Por encima de la vida de las plantas, se encuentra un grado más alto de vida, según el alma sensitiva, cuya emanación propia, si bien empieza de lo exterior, termina en lo inte-

[1] I, q. 78, a. 2.

rior; y cuanto más procede la emanación, tanto más íntima se vuelve. Pues el sensible externo introduce su forma en los sentidos exteriores; de los que procede en la imaginación; y por último en el tesoro de la memoria. Sin embargo, en cualquiera de estos procesos de emanación, el principio y el término pertenecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva reflexiona sobre sí misma. Hay aquí por lo tanto un grado de vida tanto más alto que la vida de las plantas, cuanto la operación de esta vida se contiene más en lo íntimo; no es sin embargo una vida totalmente perfecta, pues la emanación se hace siempre de uno en otro"[1].

Como se ve, Santo Tomás pone la principal diferencia entre el intelecto y los sentidos en que el intelecto puede *reflexionar* sobre sí mismo, mientras que los sentidos no: "Está entonces el supremo y perfecto grado de vida – continúa diciendo el Angélico –, que es según el intelecto, pues el intelecto reflexiona sobre sí mismo, y puede entenderse a sí mismo"[2]. La raíz de esta diferencia está en que la potencia intelectiva es puramente inmaterial, mientras que el sentido es una potencia que obra con órgano o instrumento corporal, y la acción corporal en cuanto tal siempre es transeúnte, de uno en otro. De allí que los sentidos externos no pueden sentir que sienten, y para sentir que sienten se necesita otro sentido interno que tome como objeto al producto de los sentidos externos: el sentido común. Por eso cabe comparar el acto y producto de los sentidos externos con la simple aprehensión, y el acto y producto del sentido común y de los demás sentidos internos con el juicio y el razonamiento.

2º La sensación de los sentidos externos comparada con la simple aprehensión

Siguiendo el proceso que recorrimos en la consideración del verbo mental, comparemos la primera operación del sentido con la del intelecto en cuanto a cuatro puntos: 1. el fundamento ontológico; 2. la potencia; 3. la especie; 4. la acción y su producto.

---

[1] IV Contra Gentes c. 11: "Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum".

[2] IV Contra Gentes c. 11: "Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest".

El fundamento ontológico. El alma es primera e inmediatamente principio del ser y de modo segundo y no inmediato es principio del obrar. Ahora bien, el obrar sigue al ser, por lo que, para considerar la operación cognoscitiva, primero tuvimos que tener en cuenta la naturaleza de las almas cognoscitivas. Pues bien, mucho de lo que dijimos para el alma intelectiva, vale también para el alma sensitiva, tanto para el alma humana como principio del conocimiento sensible, como para las almas de los simples animales. Y lo primero que dijimos fue que las almas cognoscitivas, por estar más separadas de la materia, tienen cierta amplitud de ser por la que no sólo son lo que son, sino también pueden ser *quodammodo omnia*: "En los que tienen conocimiento, cada uno es determinado al propio ser natural por la forma natural de tal manera que no deja de ser receptivo de las especies de las demás cosas, como el sentido recibe las especies de todos los sensibles, y el intelecto de todos los inteligibles, para que así el alma del hombre sea *omnia quodammodo*, en cierta manera todas las cosas *según el sentido y el intelecto*"[1].

Pero hay una diferencia importante entre el ser intelectivo y el puramente sensitivo. El alma, en cuanto forma, da por sí misma el ser substancial, pero determina de alguna manera también los accidentes, ya sea como sujeto activo de los accidentes propios, ya como sujeto pasivo de los adquiridos. Pues bien, la amplitud entitativa del ser intelectual le permite ser *quodammodo*, esto es, inmaterialmente, *omnia*, es decir, todas las cosas consideradas en su ser substancial. Pero la menor amplitud entitativa del ser puramente sensitivo no le permite *ser todas las substancias*, sino solamente *tener todos los accidentes*, y también *quodammodo*, esto es, inmaterialmente.

Por supuesto, así como el alma humana no puede abstraer de hecho todas las quididades, sino sólo las de las substancias corporales, así tampoco todos los accidentes posibles, sino sólo los que se pueden *adquirir*, que serán siempre *cualidades pasibles* (de tercera especie). La riqueza del alma sensitiva que le permite revestirse inmaterialmente de las cualidades pasibles de todas las cosas sensibles, cualidades que manifiestan de alguna manera la substancia que las sostiene, le permite en consecuencia ser cognoscitiva.

Las potencias sensitivas en general. Mucho de lo que establecimos para las potencias intelectivas en general vale también para las sensitivas, en cuanto potencias cognoscitivas. El alma por sí misma es

---

[1] I, q. 80, a. 1. Cf. «2º La actividad cognoscitiva considerada como caso particular de la actividad natural», p. 303.

acto de la materia, y no puede constituirse como principio inmediato de operaciones, sino que las produce por medio de potencias, que se asientan en ella y fluyen de ella [1]. Aunque en todo esto fuimos señalando diferencias importantes. Las potencias intelectivas se asientan en el alma sola, mientras que las sensitivas, que tienen órgano corporal, tienen como sujeto propio al compuesto de alma y cuerpo, y no al alma sola. Santo Tomás nos dijo también que las potencias fluyen del alma *ordine quodam*, según cierto orden que se establece por doble razón. Como el alma es principio final y eficiente de las potencias en cuanto está en acto por la riqueza de su *esse*, y es sujeto (a modo de materia) de las mismas en cuanto está en potencia por la coartación de la esencia [2], las potencias sensitivas siguen este doble orden:

- Las potencias más perfectas son fin y eficiente de las más imperfectas; por lo tanto, como en el hombre las potencias sensitivas se ordenan a las intelectivas, son causadas por las intelectivas: "Vemos que el sentido es *propter intellectum*, y no a la inversa; y que el sentido es también cierta participación deficiente del intelecto; de allí que según el origen natural proviene del intelecto, como lo imperfecto de lo perfecto" [3]. En los simples animales, en cambio, las potencias sensitivas son las que primero fluyen del alma e intervienen como causas de las vegetativas. Y entre las mismas potencias sensitivas, los sentidos interiores son principio de los sentidos exteriores.
- Las potencias más imperfectas son sujeto o asiento de las más perfectas: "Según la vía de los principios receptivos, por lo contrario, las potencias más imperfectas se encuentran como principios respecto de las demás; como el alma, según que tiene potencia sensitiva, se considera como sujeto y algo material respecto del intelecto" [4]. Y entre las sensitivas, los órganos de los sentidos exteriores sirven como disposición material de los órganos de los sentidos interiores.

Los sentidos externos en particular y su determinación. Así como, por la riqueza del alma intelectiva, el intelecto se abre a ser *quodammodo omnia*, pero necesita ser determinado por la *especie* para co-

---

[1] Cf. «1º Las potencias se distinguen del alma», p. 319; «2º Las potencias se asientan en el alma», p. 325; «3º Las potencias fluyen del alma», p. 326.

[2] El fundamento ontológico principal del tomismo en todos estos asuntos consiste en que el alma está en acto por el *esse* y en potencia por la *essentia*. Si el Lector es tan desmemoriado como suponemos, le convendría releer cómo las potencias fluyen del alma.

[3] I, q. 77, a. 7.

[4] I, q. 77, a. 7.

nocer tal o cual quididad, así también, aunque la riqueza del alma sensitiva se abre por los sentidos externos a adornarse de todas las cualidades sensibles por modo espiritual, necesita que sus potencias sensitivas sean determinadas de alguna manera para conocer tal o cual cualidad. Ahora bien, aquí tenemos una diferencia fundamental entre los sentidos y el intelecto, porque el intelecto es una potencia puramente espiritual, por lo que la especie deber ser una determinación espiritual, esto es, un *hábito*, que exige una potencia espiritual activa para que lo imprima, el intelecto agente. Pero los sentidos son potencias que obran necesariamente con órgano corporal, por lo que basta una *alteración* física o natural del órgano para que el acto de la potencia sensitiva se determine a conocer esto o aquello. Ahora bien, las alteraciones son causadas por las *cualidades pasibles*: "No todos los accidentes tienen virtud inmutativa según sí mismos, sino sólo las cualidades de la tercera especie, según las que se da la alteración; por eso sólo dichas cualidades son objeto de los sentidos porque, como se dice en VIII de la *Física*, «los sentidos se alteran según lo mismo por lo que se alteran los cuerpos inanimados»"[1]. De aquí se siguen muchas e importantes diferencias:

- *Primero*, que entre los hábitos no hay propiamente contrariedad, por lo que pueden coexistir muchos hábitos en una misma potencia, mientras que entre las cualidades pasibles sí hay contrariedad, por lo que si se da una, en su sujeto propio no puede darse otra de la misma especie. La pupila que recibe rojo no puede tener azul, ni el tímpano que resuena en grave puede vibrar agudo.
- *Además*, el sujeto apto para recibir una pasión y al momento otra, tiene que tener una disposición muy pronta al cambio, de muy breve permanencia, de allí que no puede ser una misma potencia la que perciba las sensaciones y la que las deje registradas. La pantalla que refleja imágenes dinámicas no puede tener la misma naturaleza que la cinta en que se graban los diversos fotogramas; ni la vibrante bocina que el surco ondulante del disco de pasta, aquélla tiene naturaleza elástica y éste plástica. De allí que, en el orden sensible, unas son las potencias que reciben y otras las que conservan, mientras que el intelecto recibe multitud de especies sin oposición y las conserva sin corrupción.

A semejanza del intelecto, entonces, los sentidos son *potencias pasivas*, pues el intelecto debe recibir las especies para poder conocer y los sentidos deben recibir cierta inmutación natural para poder sentir. Pero en esto también hay diferencia, pues de los tres modos de padecer que

[1] I, q. 78, a. 3 ad 1.

señalamos más arriba, el intelecto es pasivo según el tercer modo *común*, mientras que los sentidos son pasivos del segundo modo *menos propio*, por cuanto se alteran[1]. "El alma humana – dice Santo Tomás en otra parte – recibe de las cosas sus semejanzas, por las que conoce, por el mismo modo de recibir en que el paciente recibe del agente, lo que no debe entenderse como si el agente influyera en el paciente la misma especie numéricamente que tiene en sí mismo, sino que genera su semejante educiendo de la potencia al acto; y por este modo se dice que la especie del color se traslada del cuerpo coloreado a la vista"[2].

La operación de los sentidos externos. Consideremos, por último, la operación de los sentidos externos. Así como el intelecto tiene una *doble reducción* al acto, primera por la que adquiere la especie y segunda por la que la entiende en acto produciendo el verbo, algo así también ocurre con los sentidos externos, que tienen – en palabras de Santo Tomás – una *doble inmutación*: "El sentido es una potencia pasiva, a la que le es natural ser inmutada por el sensible exterior. Lo inmutativo exterior, por lo tanto, es lo percibido *per se* por el sentido, y según su diversidad se distinguen las potencias sensitivas. Ahora bien, hay una *doble inmutación*, una *natural* y otra *espiritual*:

- La natural, según que la forma del que inmuta es recibida en el inmutado según el ser natural (*secundum esse naturale*), como el calor en lo calentado.
- La espiritual, en cambio, según que la forma del que inmuta es recibida en lo inmutado según un ser espiritual (*secundum esse spirituale*), como la forma del color en la pupila, que no por eso se vuelve coloreada[3]. Porque para la operación del sentido se requiere la inmutación espiritual, por la que la intención (*intentio*) de la forma sensible se produzca (*fiat*) en el órgano del sentido. De otra manera, si la sola inmutación natural bastara para sentir, todos los cuerpos naturales sentirían al alterarse"[4].

---

[1] Cf. «1º En qué modo el intelecto posible es potencia pasiva», p. 359.

[2] Quodlibetum VIII, q. 2, a. 1 (a. 3): "Anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum. Et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum".

[3] Santo Tomás sostiene una teoría según la cual la vista no sufre inmutación natural sino sólo espiritual, la que ahora, conociendo mejor la naturaleza de la luz, no es razonable sostener.

[4] I, q. 78, a. 3. El resto de la doctrina del artículo es a revisar, porque responde a una física menos informada. Santo Tomás considera que la vista no tiene inmutación natural, que el oído y el olfato no sufre inmutación por parte del órgano, sino sólo por parte del

Como los sentidos obran por medio de órganos corporales, basta la inmutación natural para explicar la especificación de sus acciones; pero los sentidos son potencias cognoscitivas, que reciben las especies de lo conocido de modo inmaterial-intencional, esto es, las reciben en sí, pues sus operaciones son inmanentes, pero no como formas en materia, que así se reciben las inmutaciones naturales, sino como formas separadas en cierto modo de la materia y referidas al objeto, referencia implicada por la intencionalidad. Y aquí llegamos al punto de nuestro principal interés: explicar la constitución entitativa de la operación del sentido, para lo cual debemos apoyarnos – así creemos – en la analogía con el intelecto. Veamos.

La especie del intelecto, que no es otra cosa que la forma de la cosa conocida recibida en la potencia cognoscitiva, tiene – dijimos – un doble modo de ser. En cuanto impresa en el intelecto, es un accidente que determina el ser natural del hombre, un hábito operativo, pero en cuanto expresada en el verbo, adquiere también y a la vez un *esse* espiritual intencional, que no es otra cosa que la acción misma del intelecto, constituyendo el verbo mental, como compuesto de la especie a modo de esencia, y del *esse* intencional a modo de acto. ¿Hay contradicción en afirmar que la forma tiene doble *esse*, natural y espiritual? No, porque uno pertenece al orden del ser y el otro al orden del obrar, que se sigue de aquél. Pues bien, entendemos que algo análogo está diciendo Santo Tomás de la operación de los sentidos. La forma o especie sensible, recibida en el órgano del sentido, permaneciendo numéricamente la misma, también determina o especifica dos *esse*, el natural y el espiritual intencional, de modo que queda envuelta – por ser gráficos – en sándwich, teniendo por debajo el *esse* natural del órgano, al que determina en cuanto recibida en materia, y teniendo por encima el *esse* espiritual que le confiere la potencia sensitiva, por el que existe de modo inmaterial. Dicho *esse* espiritual es justamente la acción inmanente de la potencia sensitiva.

Es fundamental que la inmutación espiritual-intencional del sentido no esté informada por otra forma distinta de la recibida en el órgano – ¿causada de qué manera? –, porque si no, no se justifica que se conozca la misma alteración producida por el inmutante. La realidad del conocimiento se justifica porque la forma recibida tiene una triple dependencia ontológica: es a la vez educción del inmutante, perteneciéndole como el efecto al agente; es alteración del órgano recipiente, al que

---

objeto, y que sólo el gusto y el tacto sufren inmutación también por parte del órgano. Pero conocidas mejor la naturaleza de la luz y del sonido, así como la naturaleza del olor, hay que decir ciertamente que todos los sentidos sufren inmutación por parte del órgano. Por eso dejamos la distinción como válida por igual para todos los sentidos externos.

le pertenece como accidente a la substancia; y es también principio eficiente y formal de la inmutación espiritual, que le pertenece al sentido como lo obrado a la potencia.

En la cita de Santo Tomás: "La forma del que inmuta es recibida en lo inmutado *secundum esse naturale* [*et*] *secundum esse spirituale*", hay que tomar el *esse* natural y espiritual en sentido fuerte, como *acto de ser respecto de la esencia*, según la distinción tomista, sólo que la esencia en este caso es accidental, constituida por una forma de alteración. Así como no hemos leído en ningún tomista que entienda así el *esse* inteligible del verbo mental, estando sin embargo explícitamente dicho, menos todavía respecto de la acción del sentido, que ha sido menos considerado y en torno a la cual reina una gran confusión – véase lo que dice de ella Juan de Santo Tomás –. Pero ahí están las expresiones que utiliza en la cita que hemos dado, que tienen por detrás todo lo dicho del verbo mental. Es parte importante de la doctrina sumergida que intentamos bucear. Hagamos un par de aclaraciones más.

El *esse spirituale* que es acción del intelecto y el *esse spirituale* que es acción del sentido no son de la misma naturaleza. La expresión no debe entenderse en sentido unívoco sino análogo. Son semejantes, pues ambos se comportan como *actus essendi* respecto de las especies, pero son esenciamente distintos, porque las especies son esencialmente distintas, y ambos *esse* son participación de una plenitud distinta del *esse* substancial, pues uno responde al alma intelectiva, y el otro al alma sensitiva. Santo Tomás no deja de señalarlo: "Hay otras acciones del alma más altas [que las vegetativas], que trascienden las acciones de las formas naturales, aún en cuanto a lo que se hace, esto es, en cuanto en la naturaleza del alma todo puede ser según un ser inmaterial (*in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale*); pues el alma es *quodammodo omnia* según que es sensitiva e inteligente. Ahora bien, dicho *esse immaterialis* se da según diverso grado:

- Un [primer] grado se da según que en el alma están las cosas sin sus propias materias, mas sin embargo según su singularidad y condiciones individuales, que se siguen de la materia. Y este es el grado del sentido, que es receptivo de las especies individuales sin materia, pero en órgano corporal.
- Un grado más alto y perfectísimo de inmaterialidad es el del intelecto, que recibe las especies totalmente abstraídas de la materia y de las condiciones de la materia, y sin órgano corporal"[1].

[1] Q. Disp. de Anima, a. 13: "Sunt autem aliae altiores actiones animae, quae transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, in quantum

Como el principio especificativo de la operación del sentido es la alteración corporal del órgano, según la cual la forma está recibida en materia, y por lo tanto con una doble razón de individualidad: la del agente que la imprime y la del paciente que la recibe, la especie sentida es *inmaterial* por parte del *esse* que recibe de la potencia cognoscitiva, y es *individuada* por parte de la forma que la determina.

En esta cuestión, como en todas, evitemos también caer en fisicismo o entitatismo: no pensemos los principios de las cosas como cosas. Aquí no tenemos *tres cosas*: el órgano, la forma o especie y la acción del sentido; sino que tenemos *dos*: la inmutación natural y la inmutación espiritual, ambas determinadas por la misma forma o especie según su doble función de determinante del órgano y determinante de lo obrado. Y menos todavía hay que creer que tenemos *cuatro cosas*, desdoblando la forma: una determinante de la inmutación natural y otra distinta como determinante de la inmutación espiritual, como hacen los que hablan de dos especies intelectuales, una impresa y otra expresa.

Señalemos, por último, el punto principal respecto al asunto teológico que buscamos estudiar, que es la procesión del Verbo divino. Santo Tomás sostiene y defiende que la procesión del Verbo sólo se puede entender según la operación intelectual: "Las procesiones en lo divino no se pueden tomar sino según las acciones que permanecen en el agente [inmanentes]. Ahora bien, tales acciones en la naturaleza intelectual y divina no son sino dos, esto es, el entender y el querer. Pues el sentir, que también se ve que es una operación en el que siente [inmanente], está fuera de la naturaleza intelectual, y no es totalmente ajena al género de acciones que son *ad extra*, pues el sentir se perfecciona por la acción del sensible en el sentido. Resulta, por lo tanto, que ninguna otra procesión se da en Dios, sino la del verbo y la del amor" [1]. Evidentemen-

---

scilicet *in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale*. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse *diversum gradum huiusmodi esse immaterialis*. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res *sine propriis materiis*, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales, quae consequuntur materiam. Et iste est gradus *sensus*, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est *intellectus*, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali".

[1] I, q. 27, a. 5: "Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. *Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum*. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris".

te Dios no tiene órganos corporales para sentir, pero aquí Santo Tomás señala una razón más profunda: la operación del sentido es inmanente pero no totalmente, porque para sentir tiene que darse una acción transeúnte de la cosa sensible en el órgano.

Ahora bien, Santo Tomás entiende también que hay una razón todavía más profunda y esencial en este asunto, y es que sólo en la operación intelectual hay un producto que *emana o procede* de lo íntimo del intelecto, y no así en las demás operaciones vitales, tampoco en el sentido, y que por eso la procesión del Verbo sólo se entiende y debe entenderse según la emanación intelectual: "«Verbo» se dice primera y principalmente al concepto interior de la mente; en segundo lugar, a la voz que significa dicho concepto interior; y tercero, se dice verbo a la imaginación de la voz"[1]. Esta imaginación es operación de los sentidos internos, que dirije la locución del lenguaje. "Ahora bien, el mismo concepto del corazón [interior de la mente] tiene por su razón *que proceda de otro*, esto es, de la noticia del que concibe (*a notitia concipientis*). De allí que el verbo, según que se dice propiamente en lo divino, significa algo *ab alio procedens*"[2]. "Nada de aquello que pertenece al intelecto se dice *personaliter* en lo divino, sino sólo el Verbo, pues sólo el verbo significa algo que emana de otro (*ab alio emanans*)"[3]. Aunque aquí no lo diga expresamente, queda entendido que ni en el intelecto ni en la imaginación del sentido se expresa nada a modo de *algo que procede*. Como aclara en el mismo lugar, la operación inmanente en cuanto tal no se entiende como procediendo, sino justamente como permaneciendo: "El *intelligere* no significa una acción que sale del inteligente (*ab intelligente exeuntem*), sino que permanece en el inteligente (*in intelligente immanentem*)"[4].

Y no se crea que en el sentido no hay nada que proceda porque no cabría distinguir un producto de la misma acción de entender. No, toda acción hace algo, es algo intermedio, por lo que siempre hay que distinguir la operación de la obra o producto. Aquí, como para el intelecto, tenemos el sentir que es acto, la forma o especie que es esencia (potencia) y la inmutación espiritual que es la obra constituida por ambos coprincipios. Pero entonces, ¿por qué hay verbo *procedens* para el intelecto, y no se habla ni debe hablarse de un sensación *procedens* para el sentido, a modo de verbo sensible, según el tercer sentido de «verbo» señalado más arriba por Santo Tomás?

---

[1] I, q. 34, a. 1.

[2] I, q. 34, a. 1. Ya habíamos estudiado este texto, cf. «2º El *intelligere* es al verbo como el *esse* al ente», p. 453.

[3] I, q. 34, a. 1 ad 2.

[4] I, q. 34, a. 1 ad 2.

La respuesta es simple pero profunda. Esto es así porque el intelecto conoce *quididades*, mientras que el sentido sólo conoce *cualidades*; y las quididades tienen como propio *ser en sí*, mientras que las cualidades tienen como propio *ser en otro*; de allí que el producto de la operación intelectual es como *substancia de substancia*, substancia mental-intencional de substancia real, mientras que el producto de la operación sensible es como *accidente en substancia*, que no se entiende como ente que procede de ente (*ab alio*), sino como ente que reside en ente (*in alio*). El alma sensible se adorna de las cualidades de todas las cosas, mientras que el alma intelectual se apropia de las cosas mismas. Ambas son *quodammodo omnia* en modos muy diversos. De allí que según la operación intelectual hay algo que procede, mientras que según la operación sensitiva no.

3º La sensación del sentido común y de la imaginación comparada con la enunciación

"Para el perfecto conocimiento del sentido se requieren *cinco* [procesos]. *Primero*, que el sentido reciba la especie de los sensibles, lo que pertenece al sentido propio. *Segundo*, que juzgue de los sensibles percibidos y los discierna entre sí, lo que debe hacerse por una potencia en la que terminan (*ad quam perveniunt*) todos los sensibles, que se denomina sentido común. *Tercero*, que se conserven las especies recibidas de los sensibles; pues el animal necesita la aprehensión de los sensibles no sólo en presencia de los mismos, sino también después que se fueron, y es necesario reducir esto en alguna potencia; pues también en las cosas corporales uno es el principio de recibir y otro el de conservar, pues los que son buenos receptivos, son por lo mismo malos conservativos; y dicha potencia se dice imaginación o fantasía"[1]. Dejamos los dos últimos, que pertenecen a la memoria y a la cogitativa, para el próximo punto.

Consideremos, entonces, en primer lugar, la necesidad de poner el sentido común en su relación con los sentidos externos; luego la necesi-

---

[1] Q. Disp. de Anima, a. 13: "Ad perfectam autem sensus cognitionem, quae sufficiat animali, *quinque* requiruntur. *Primo*, quod sensus recipiat speciem a sensibilibus: et hoc pertinet ad sensum proprium. *Secundo*, quod de sensibilibus perceptis diiudicet, et ea ad invicem discernat: quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae dicitur sensus communis. *Tertium* est quod species sensibilium receptae conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum praesentiam, sed etiam postquam abierint: et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi, nam quae sunt bene receptibilia sunt interdum male conservativa. Huiusmodi autem potentia dicitur imaginatio sive phantasia".

dad de la imaginación, de lo que ya algo dijimos; y finalmente las dos funciones que este par de potencias cumple, comparables con las de la enunciación.

Necesidad del sentido común. Como señala Santo Tomás al hablar de los sentidos externos, la distinción de las potencias sensibles no debe tomarse en consideración de los órganos, "pues las potencias no se dan en razón de los órganos, sino los órganos en razón de las potencias", porque "la naturaleza instituyó la diversidad en los órganos para que correspondieran a la diversidad de las potencias"[1]. Ni tampoco según la diversidad de los medios por los que los sensibles alcanzan los sentidos: el éter para la vista, el aire para el oído, el vapor acuoso para el olfato, el líquido para el gusto y el sólido para el tacto, pues todas estas cosas las conoce propiamente el intelecto, que entiende la naturaleza de los sentidos, y no los mismos sentidos. "La razón, por lo tanto, del número y de la distinción de los sentidos exteriores debe tomarse según aquello que *proprie et per se* pertenece al sentido. Ahora bien, el sentido es cierta potencia pasiva, a la que le es natural ser inmutada por el sensible exterior. Por lo tanto, lo que el sentido percibe *per se* es el inmutativo exterior [más allá del medio por el que inmute] y según su diversidad se distinguen las potencias sensitivas"[2].

Puede observarse que los sensibles corresponden a sentidos más perfectos en la medida en que son menos inmediatos y suponen menos contacto e influencia sobre la cosa sensible; es decir, los sentidos son más perfectos en la medida en que son más pasivos y menos activos respecto de la cosa sentida. Y en esto tienden a aproximarse al intelecto, que no afecta para nada lo conocido:

- La vista es el sentido más sutil, que percibe las vibraciones lumínicas, de naturaleza electromagnética, únicas que se transmiten por un medio sin masa, el éter, siendo vibraciones de pura energía de altísima velocidad. Aunque la cosa luminosa no deja de ser afectada, pues pierde energía, la influencia es mínima.
- El oído percibe vibraciones elásticas, y se transmite en un medio con masa, pero sin arrastre de materia, sólo por transmisión de energía de una parte a la parte vecina, de muchísima menor velocidad que la vibración electromagnética. Ahora bien, la pérdida de energía de un cuerpo que vibra en un medio corpóreo es mucho mayor que la debida a la luz.

---

[1] I, q. 78, a. 3.
[2] I, q. 78, a. 3.

- El olfato percibe vapores que despiden las substancias, que ya son partículas desprendidas de las mismas, que se difunden rápidamente, pero a mucho menos velocidad que el sonido. Esta emanación de vapores afecta todavía más a la cosa sensible, y suele agotarse pronto. Pero la afectación de estas tres sensaciones no es producida propiamente por el acto de percepción, sino que se produce naturalmente, más allá de que se sienta o no.
- El gusto supone ya el contacto del órgano sensible con la cosa sentida, pero su influencia sobre la cosa es sutil, pues se trata solamente de cierta reacción química entre la substancia gustada y las papilas del gusto. De todas maneras es mucho mayor que la del olfato, porque la reacción química afecta tanto las papilas como la substancia, pudiendo llegar a corromper a ésta si es muy poca su cantidad.
- El tacto es, como su nombre lo indica, el que supone el más inmediato contacto con la cosa, pues se produce por la presión del cuerpo sentido con el cuerpo sensor. La afectación del tacto sobre la cosa es tan importante, que la sensación es relativa: la cosa se siente lisa o áspera según la constitución de la piel; se siente dura o blanda respecto de la dureza de la carne; se siente fría o caliente respecto de la temperatura del propio cuerpo.

Como observa Santo Tomás, los sentidos externos perciben la inmutación provocada, mediata o inmediatamente, por los cuerpos sensibles, tal como se da en el cuerpo exterior. Los órganos de los sentidos están dispuestos de tal manera que reciban pasivamente la misma inmutación que las cosas sensibles poseen activamente. La luz que el cuerpo emite es la luz que el ojo recibe; el sonido del cuerpo es el sonido del tímpano; la química de los aromas y sabores es la que obra en los órganos detectores del olfato y del gusto; la presión del cuerpo es la que presiona en el tacto. De allí que, aunque fisiológicamente se observe que el órgano de la vista se continúe con los nervios ópticos y termine en el cerebro, el órgano corporal asociado al sentido externo es propiamente el que recibe inmediatamente la influencia exterior, y no lo que lo continúa: los fotorreceptores de la retina; los mecanorreceptores del sistema auditivo; los quimiorreceptores del olfato y del gusto; los diversos mecano y termorreceptores asociados al tacto.

Si nos aferramos a la doctrina que establecimos para los sentidos externos, para entender la naturaleza de la inmutación espiritual de un sentido debemos determinar la naturaleza de la inmutación natural que sufre el órgano, pues la forma que afecta a ésta es numéricamente la

misma que determina a aquélla. Pues bien, todos los diversos órganos de los cinco sentidos externos tienen un sujeto común: el sistema nervioso; y sus diversas afectaciones se traducen en inmutaciones de naturaleza común: los impulsos nerviosos. Evidentemente las señales de los nervios ópticos serán diferentes que las señales de los nervios acústicos y táctiles, pero ya son señales de una misma naturaleza, comparables entre sí. De allí que pueda y deba existir una potencia sensitiva a la que se asocia como órgano el sistema nervioso, que perciba dicho aspecto común de las sensaciones externas, pudiendo entonces conocer que sean manifestaciones de un sujeto sensible común. Así como el órgano de dicho sentido es sujeto común de la sucesión de percepciones en cada órgano externo y de las sensaciones conjuntas de los diversos órganos, así el sentido que le está asociado, que buenamente podemos llamar *sentido común*, las conoce espiritual-intencionalmente como manifestaciones de un sujeto común: aquello que recibe corresponde con lo que tiene presente, pues la potencia cognoscitiva está constituida por naturaleza como para adecuarse al objeto conocido.

"El sentido propio – dice Santo Tomás – juzga del sensible propio, discerniendo al mismo de los otros que caen bajo el mismo sentido, como discerniendo lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero discernir lo blanco de lo dulce no puede ni la vista ni el gusto, porque el que discierne entre dos cosas, debe conocer ambas. De allí que le pertenezca al *sentido común* el juicio de discreción al que se refieran, como a término común, todas las aprehensiones de los sentidos; y por el cual se perciban también las intenciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve. Esto no puede hacerse por el sentido propio, que no conoce sino la forma sensible por la cual es inmutado, en cuya inmutación se perfecciona la visión, y de la cual inmutación se sigue otra inmutación en el sentido común, que percibe la visión"[1].

Subrayemos dos aspectos de lo dicho. Primero, que el sentido común es el que *siente que se siente*. El intelecto puede volver sobre su mismo acto y conocer que conoce, pero los sentidos no, porque sus operaciones están asociadas a órgano corporal. El que sienta que se ve o se oye tiene que ser otro sentido que tome como objeto propio las inmutaciones de los sentidos externos. Para entenderlo mejor, tengamos en cuenta que las inmutaciones naturales de los sentidos externos no sólo provocan inmutaciones comunes en el órgano del sentido común, es decir, provocan impulsos nerviosos en el sistema nervioso, sino que las inmutaciones externas se *continúan* en la inmutación común: los inmu-

[1] I, q. 78, a. 4 ad 2.

taciones de los receptores externos se hacen inmutaciones nerviosas, pues los órganos están en *continuidad* vital. De allí que haya también *continuidad* entre las inmutaciones espirituales de los sentidos externos con la inmutación espiritual del sentido común: ésta es como la palma de la mano de los cinco dedos que son aquéllas. El sentido común *siente lo que sienten* los cinco sentidos externos, porque a la continuidad de los órganos se sigue la continuidad de las inmutaciones naturales, y a la continuidad de las inmutaciones naturales se sigue la continuidad de las inmutaciones espirituales.

Y en segundo lugar, que justamente por ser un sentido *interno*, conoce algo más *interno* de la cosa sensible. Porque podría pensarse de modo contrario, que al no tener contacto inmediato con la cosa sensible, como lo tienen los sentidos externos, el sentido común no conocería propiamente la cosa sensible en sí misma sino sólo ciertas consecuencias que se siguen de las sensaciones externas, esto es, conocería algo más externo que lo que conocen los sentidos externos. Pero ocurre al revés: al tener como órgano un sujeto común de las inmutaciones externas, percibe las sensaciones como manifestaciones de un sujeto común de las mismas. Por el sentido común el galgo conoce la liebre como sujeto único de lo que ve, oye y huele, y que bien quisiera tocar y gustar; la conoce como aquello que se aleja o acerca, va a izquierda o derecha, y se distingue del árbol quieto y de las hierbas. El sentido común, en cuanto sentido interno, conoce algo más íntimo e interno de la cosa, y mientras más interna sea la potencia – como veremos para la cogitativa y finalmente para el intelecto – es más íntimo el conocimiento.

La necesidad de la imaginación. "Hay que considerar que para la vida del animal perfecto se requiere no sólo que aprehenda la cosa ante su presencia sensible, sino también ante su ausencia. De otro modo, como el movimiento y la acción del animal siguen la aprehensión, el animal no se movería para buscar algo ausente; cuando se ve lo contrario máxime en los animales perfectos, que se mueven con movimiento procesivo, pues se mueven hacia algo ausente aprehendido. Es necesario, entonces, que el animal, por el alma sensitiva, no sólo reciba las especies de los sensibles cuando es inmutado presencialmente por ellas, sino que también las retenga y conserve; ahora bien, recibir y retener se reduce en las cosas corporales a diversos principios, pues lo húmedo recibe bien y retiene mal, mientras que pasa lo contrario con lo seco; por lo tanto, como la potencia sensitiva es acto de órgano corporal, una debe ser la potencia que reciba las especies de los sensibles y otra la que los conserve"[1].

---

[1] I, q. 78, a. 4.

Para retener y conservar, entonces, las diversas sensaciones recibidas por los sentidos externos se hace necesario, primero, que sean asociadas por algo común, lo que hace el sentido común, y luego grabadas en otra potencia distinta, la imaginación: "Así entonces, a la recepción de las formas de los sensibles se ordena el sentido propio y el común; mientras que a la retención o conservación de dichas formas se ordena la fantasía o imaginación, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como cierto tesoro de las formas recibidas por los sentidos"[1].

Como órganos de la imaginación y de la memoria, que es también potencia conservativa, tienen que estar aquellas partes del tejido cerebral que sufre inmutaciones naturales permanentes, como señala la neurología, pero vaya uno a saber qué pertenece a una o a otra de estas potencias.

La composición de sensaciones. Al estudiar la enunciación, consideramos dos funciones: la composición o división de quididades, y el juicio sobre la verdad del conocimiento. Algo análogo se da en la operación de este par de sentidos internos. "En la parte sensitiva – dice Santo Tomás – se halla una doble operación. Una según la sola inmutación, y así se cumple la operación del sentido por cuanto es inmutado por el sensible. Otra operación es la formación (*formatio*), según que la fuerza imaginativa forma para sí cierta imagen (*idolum*) de una cosa ausente, o también nunca vista. Y estas dos operaciones se juntan en el intelecto. Pues primero se considera la pasión del intelecto posible según que es informado por la especie inteligible; y formado por la misma, forma en segundo lugar la definición, o la división o composición"[2].

Como observa Santo Tomás en otra parte, las cosas conocidas obran sobre las potencias cognoscitivas de tres maneras diferentes. Respecto del intelecto, como *agentes insuficientes*, mientras que respecto de los sentidos, como *agentes suficientes*; pero los sentidos externos son *pacientes que no cooperan*, mientras que la imaginación se comporta como *paciente que coopera* con la inmutación de las cosas exteriores, "componiendo y dividiendo aquellas que fueron recibidas por el sentido, como imaginamos montes dorados que nunca vimos, por cuanto

---

[1] I, q. 78, a. 4.

[2] I, q. 85, a. 2 ad 3: "In parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem".

hemos visto oro y montes"[1], en lo que se asemeja a la segunda operación del intelecto. Vale la pena traer el texto completo:

Anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum. Et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum.

El alma humana recibe de las cosas sus semejanzas, por las que conoce, por el mismo modo de recibir en que el paciente recibe del agente, lo que no debe entenderse como si el agente influyera en el paciente la misma especie numéricamente que tiene en sí mismo, sino que genera su semejante educiendo de potencia en acto; y por este modo se dice que la especie del color se traslada del cuerpo coloreado a la vista.

Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis nisi per virtutem animae nutritivae: unde virtus animae nutritivae est principaliter agens, calor vero igneus instrumentaliter.

Pero hay que distinguir entre agentes y pacientes. Hay cierto agente que de sí es suficiente para inducir su forma en el paciente, como el fuego se basta para calentar. Mas hay otro agente que no es suficiente de sí para inducir su forma en el paciente si no sobreviene otro agente; como el calor del fuego no basta para cumplir la acción de la nutrición sino por la virtud del alma nutritiva, por lo que la virtud del alma nutritiva es agente principalmente, mientras que el calor ígneo instrumentalmente.

Similiter etiam est diversitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum sursum proiicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero

Hay también diversidad por parte de los pacientes. Pues hay cierto paciente que no coopera en nada con el agente, como la piedra lanzada hacia arriba, o la madera de la que se hace una tarima. Mien-

[1] Quodlibetum VIII, q. 2, a. 1 (a. 3).

patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum proïcitur, et corpus hominis cum sanatur per artem.

tras que hay otro paciente que coopera con el agente, como la piedra lanzada hacia abajo, y el cuerpo del hombre cuando es sanado por el arte.

Et secundum hoc, res quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potentias.

Y según esto, las cosas que se dan fuera del alma se tienen de tres maneras a las diversas potencias del alma.

Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quae sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis.

Respecto de los sentidos externos se tienen como agentes suficientes, con los que los pacientes no cooperan sino sólo reciben. Que el color por sí no pueda mover la vista si no sobreviene la luz no va contra lo dicho, porque tanto el color como la luz se cuentan entre las cosas que se dan fuera del alma. Los sentidos exteriores sólo reciben de las cosas por modo de pacientes, sin que cooperen en nada a su formación [o determinación]; aunque ya formados tengan su propia operación, que es el juicio de sus propios objetos [la inmutación espiritual].

Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem. Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos,

Respecto de la imaginación, las cosas que se dan fuera del alma se comparan [también] como agentes suficientes, pues la acción de la cosa sensible no se detiene en el sentido, sino que procede ulteriormente hasta la fantasía o imaginación; pero la imaginación es paciente que coopera con el agente, pues la misma imaginación forma para sí las semejanzas de algunas cosas que nunca percibió el sentido, componiendo y dividiendo aquellas que fueron reci-

quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes.

bidas por el sentido, como imaginamos montes dorados que nunca vimos, por cuanto hemos visto oro y montes.

Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem. Non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu.

Pero respecto del intelecto posible, las cosas se comparan como agentes insuficientes. Pues la acción de las mismas cosas sensibles no se detiene tampoco en la imaginación, sino que los fantasmas mueven finalmente el intelecto posible. Pero para esto no son suficientes por sí mismas, puesto que son inteligibles en potencia, y el intelecto no es movido sino por inteligibles en acto. De allí que deba sobrevenir la acción del intelecto agente, por cuya ilustración los fantasmas se hacen inteligibles en acto, así como por la ilustración de la luz corporal los colores se hacen visibles en acto.

Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia: intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio.

Y así se hace evidente que el intelecto agente es agente principal, que produce las semejanzas de las cosas en el intelecto posible, mientras que los fantasmas recibidos de las cosas exteriores son como agentes instrumentales. Y el intelecto posible se compara a las cosas cuyas noticias recibe como paciente que coopera con el agente, pues el intelecto puede formar la quididad de la cosa que no cae bajo el sentido mucho más que la imaginación.

La *formación de quididades* de la que aquí se habla, en la que el intelecto paciente coopera con el agente, es obra – como dijimos – de la enunciación que reflexiona, por ejemplo, sobre el verbo genérico y discierne la diferencia, componiendo o formando la definición: «este ani-

mal (el hombre) es racional». Pues bien, esto que hace la única potencia del intelecto por diversos actos, lo hace la imaginación en cooperación con las otras potencias. O comparando con las operaciones artificiales, así como en el mismo medio de la memoria digital se graban indistintamente registros de audio y video traducidos ambos en pulsos binarios, para luego poder reproducirlos en las combinaciones que se deseen, así también en la imaginación se graban los registros de los cinco sentidos traducidos en inmutaciones comunes, que luego podrán componerse a gusto.

También se puede decir que la operación de la imaginación se asemeja a la producción intelectual del verbo mental, porque así como el intelecto forma el verbo como imagen intelectual de la cosa, así la fantasía forma para sí una imagen sensible de la cosa por la que puede sentirse cuando ya no está presente, lo que no hacen los sentidos externos ni el sentido común: "El conocimiento del sentido externo se perfecciona por la sola inmutación del sentido por el sensible, de donde siente por la forma que se le imprime del sensible; pues el mismo sentido externo no forma para sí una forma sensible; esto lo hace la facultad imaginativa, cuya forma es en cierto modo semejante al verbo del intelecto"[1]. Sólo la imaginación forma un sustituto de la cosa sensible que, como ocurre con el verbo, no sólo es *por lo cual* siente la cosa, sino también *en lo cual* la siente.

La autocrítica de los sentidos. Así como el intelecto, por la segunda operación, puede entender que entiende y lo que entiende, el sentido común puede sentir que los sentidos externos sienten y sentir lo que sienten. Como se ha dicho, la inmutación que los sensibles externos producen en los órganos de los sentidos se prolonga al órgano común del sentido común, por cuya inmutación el sentido común siente a su modo lo que cada uno de los sentidos externos peciben, pero el sentido común también percibe la inmutación espiritual de cada uno de los sentidos externos, sintiendo que sienten. A su vez, la estimativa de los animales y cogitativa del hombre puede percibir la imagen de la fantasía, comparándola con lo que capta la mano completa del sentido común con sus cinco dedos, pudiendo distinguir si lo que se imagina interiormente es lo mismo que lo que se percibe exteriormente. Pero entonces, si se dice que, por la segunda operación, el intelecto conoce la verdad de

[1] Quodlibeto V, q. 5, a. 2 ad 2: "Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus".

su operación, al conocer la adecuación de su propio acto respecto del fantasma que viene de la cosa exterior, ¿por qué no se dice lo mismo del sentido, que los sentidos internos pueden conocer formalmente la verdad de la sensación de los sentidos externos?

Hay ciertamente una revisión y confirmación, por parte de la cogitativa y del sentido común, de la adecuación de las sensaciones de los sentidos externos, que guarda analogía con la aptitud de la enunciación para conocer la verdad, porque estos sentidos internos perciben a su modo en los sentidos externos los dos extremos de la adecuación, tanto la inmutación exterior que sufren como la inmutación espiritual con que la reproducen inmaterialmente. Pero no puede decirse, como para la segunda operación del intelecto, que *su objeto propio es la verdad*, porque no vuelven sobre su propio acto. Para que el sentido común conociera la verdad propiamente dicha de la visión o de la audición, tendría que penetrar la inmutación espiritual de estos sentidos en su correspondencia con la forma de la inmutación natural que sufren, pero para eso el sentido común tendría que ser capaz de ver y oír, y no es lo suyo, pues no siente lo propio de lo sentidos, sino lo común.

El sentido común realiza ciertamente una revisión crítica de las operaciones de los sentidos externos, pero no puede juzgar la adecuación de su propio acto, ni el de la imaginación. La cogitativa, a su vez, hace la crítica de la operación conjunta de los sentidos externos y el primer par de sentidos internos, pero no puede juzgar su propio acto en relación con la memoria. Sólo la inteligencia juzga la operación de todas las potencias sensitivias y, en su segunda operación, se juzga a sí misma.

4º Los actos de la cogitativa y de la memoria comparados con el razonamiento

Por fin consideremos la necesidad de poner los dos últimos sentidos internos, cogitativa y memoria, y la analogía que guarda su operación con la tercera operación del intelecto, el razonamiento. Seremos breves, porque no es nuestra intención sumar a lo nuestro un tratado de psicología.

La necesidad de la cogitativa y de la memoria. Vimos en el punto anterior que "para el perfecto conocimiento del sentido se requieren *cinco* [procesos]", *primero* el de los sentidos externos, *segundo* el del sentido común y *tercero* el de la imaginación. Veamos ahora el cuarto y el quinto:

"En *cuarto* [lugar], se requieren ciertas intenciones que el sentido no aprehende, como lo nocivo y lo útil, y otras tales. Y el hombre llega a

conocerlas investigando y comparando (*inquirendo et conferendo*); mientras que los demás animales [lo hacen] por cierto instinto natural, como la oveja huye naturalmente del lobo como nocivo. De allí que a esto se ordena la *estimativa* natural en los demás animales, y en el hombre la fuerza *cogitativa*, que es comparativa de las intenciones particulares, por donde también se le dice *razón particular*, e *intelecto pasivo*.

Como *quinto*, se requiere que aquello que antes fue aprehendido por los sentidos y conservado interiormente, sea vuelto a traer nuevamente a la actual consideración. Y esto pertenece a la virtud *rememorativa*, que en los demás animales tiene su operación sin inquisición, mientras que en el hombre con inquisición y estudio; de allí que en los hombres no sólo hay memoria sino reminiscencia. Ahora bien, fue necesario que para esto se ordenara una potencia distinta de las demás, porque el acto de las demás potencias sensitivas se da según el movimiento de las cosas al alma, mientras que el acto de la potencia memorativa se da de modo contrario, del alma a las cosas; y para diversos movimientos se requieren diversos principios motores, y los principios motores se dicen potencias"[1].

En la *Suma* se hacen algunas otras precisiones. "Como la naturaleza no falta en lo necesario – observa Santo Tomás –, tiene que haber tantas acciones del alma sensitiva, cuantas sean suficientes para la vida del animal perfecto. Y según que todas estas diversas acciones no puedan reducirse a un único principio, requieren diversas potencias, pues la poten-

---

[1] Q. Disp. de Anima, a. 13: "*Quarto* autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. *Quinto* autem, requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res. Diversi autem motus diversa principia motiva requirunt: principia autem motiva potentiae dicuntur".

Nota. Nos parece que esto último que dice del acto de la memoria, que no es de las cosas al alma sino del alma a las cosas, corresponde a lo que dijimos también de la imaginación, que tiene una producción semejante al verbo. Porque ambas son potencias conservativas, que deben devolver lo conservado con una producción inmaterial que procede de ellas mismas. La imaginación lo hace en el primer orden de respuesta a lo percibido inmediato, la memoria en el orden profundo de respuesta de naturaleza.

cia del alma no es otra cosa que el principio próximo de la operación del alma"[1]. Pues bien, para la recepción de las formas de las cosas sensibles se ordenan los sentidos externos o propios y el sentido común. Como los animales más perfectos no se mueven sólo ante la percepción de lo presente, sino que también persiguen lo ausente, vimos que tiene que haber potencias conservativas, que son necesariamente distintas. Lo dicho, entonces, para la imaginación vale también para la memoria. Lo que interesa ahora es entender más claramente por qué hay que poner un orden superior de sentidos internos, por encima de la imaginación:

"Si el animal se moviera solamente por lo que deleita o contrista según los sentidos, no sería necesario poner en el animal más que la aprehensión de las formas que percibe el sentido, en las que se deleita o disgusta. Pero es necesario al animal que procure o rehuya cosas, no sólo porque son convenientes o no convenientes para sentir, sino también por ciertas comodidades y utilidades, o daños, como la oveja que ve venir al lobo huye, no por la indecencia del color o de la figura, sino como enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge la paja no porque le deleita el sentido, sino porque le es útil para nidificar. Por lo tanto, al animal le es necesario percibir tales intenciones que no percibe el sentido exterior. Y debe haber algún otro principio de esta percepción, porque la percepción de las formas de los sensibles viene de la inmutación sensible, pero no la percepción de dichas intenciones. [...] Ahora bien, para la aprehensión de las intenciones que no se reciben por los sentidos, se ordena la *vis aestimativa*. Y para conservarlas, la *vis memorativa*, que es como cierto tesoro de dichas intenciones. Señal de lo cual es que en los animales el principio por el que se guarda memoria proviene de alguna de dichas intenciones, como lo que es nocivo o conveniente. Y la misma razón de lo pasado que atiende la memoria se computa entre dichas intenciones"[2]. Digamos tres cosas al respecto.

Primero. Las potencias cognoscitivas están siempre acompañadas de las apetitivas, asunto que estudiaremos en el próximo capítulo, pero la referencia que aquí se hace a lo apetitivo se trae como indicio de lo que percibe el sentido, pues se apetece según se conoce. Las potencias cognoscitivas tienen sus fines inmediatos en los sensibles propios, alcanzados los cuales en modo conveniente, el animal siente deleite. Pero el fin último al que se ordenan no es la perfección de las mismas potencias, sino la perfección de la naturaleza del animal, tal como cabe darse en el individuo y en la especie. De allí que deba darse este orden supe-

[1] I, q. 78, a. 4.
[2] I, q. 78, a. 4.

rior de potencias que se ordenan especialmente al bien de la naturaleza misma del animal.

Segundo. Como potencias sensibles que son, tienen órgano corporal, y la *inmutación espiritual* que su acto produce viene determinada – como dijimos en general – por la *inmutación natural* o corpórea, pues la forma de ésta es determinante de aquélla. Pero entonces esta inmutación tiene que afectar de alguna manera la misma constitución substancial del animal, pues hay como una respuesta o reacción de la naturaleza general a la perturbación que viene de los sentidos externos. Por lo tanto, es evidente que la modificación física relacionada con el acto de la cogitativa tiene que darse al nivel del núcleo mismo de las neuronas, pues en cada una de las células del organismo animal se tiene la información general que hace a la misma naturaleza.

Tercero. Dijimos también que, mientras más interno es un sentido, es más interno su conocimiento. Los sentidos externos conocen las cualidades pasibles externas de las cosas. El sentido común conoce algo semejante a la substancia de la cosas, pues percibe el sujeto común de las cualidades pasibles. Y la cogitativa, que es el sentido más interno de todos, y cuya respuesta tiene que ver con la naturaleza misma del cognoscente, conoce algo semejante a la naturaleza de las cosas exteriores, esto es, no sólo que los sensibles externos tienen un sujeto, sino el modo o naturaleza del sujeto que tienen, en cuanto es conveniente o inconveniente con la propia naturaleza.

La cogitativa como *ratio particularis*. Como sigue diciendo Santo Tomás en el artículo citado de la *Suma*, la cogitativa en el hombre participa del carácter raciocinativo propio del intelecto humano, por cuanto se hace instrumento de la razón: "Debe considerarse que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los demás animales, pues son inmutados de modo semejante por los sensibles exteriores. Pero en cuanto a las intenciones referidas, hay diferencia, pues los demás animales perciben tales intenciones sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre también por cierta comparación (*collationem*). Por tanto, lo que en los demás animales se denomina *estimativa* natural, en el hombre se dice *cogitativa*, que halla dichas intenciones por cierta comparación. De allí que también se le diga *razón particular* – a la que los médicos le asignan un órgano determinado, esto es, la parte media de la cabeza –, pues es comparativa de las intenciones particulares, así como la razón intelectiva [lo es] de las intenciones universales. Y por parte de la [*vis*] memorativa, no sólo tiene memoria, como los demás animales, en el súbito recuerdo de lo pretéri-

to, sino también reminiscencia, inquiriendo como silogísticamente la memoria de lo pretérito, según las intenciones individuales"[1].

La cogitativa discurre razonando en materia particular en cuanto es movida instrumentalmente por la razón, pero ya la estimativa del simple animal guarda una cierta analogía con la tercera operación del intelecto, porque la estimación del pasto como beneficioso y el lobo como nocivo supone en el cordero una manera de razonamiento práctico.

5º Conclusión

El análisis de la acción sensitiva y su producto nos ha obligado a ver también aquí, como en el intelecto, la composición entre el acto de sentir y la especie o forma sensible de modo análogo a la composición tomista del *esse* y la esencia. Lo que nos lleva a concluir que no hay otro modo de explicar las operaciones inmanentes.

Pudimos señalar más en detalle cómo se da en los sentidos de manera múltiple e imperfecta lo que se tiene más unido y perfecto en la operación del intelecto.

Pero la observación principal que hicimos en orden a la ascensión emprendida estuvo en que mientras más perfecta la operación es más íntima su producción y más penetrativa de lo exterior. En el sistema sensitivo señalamos un triple ordenamiento: el externo de los sentidos particulares, que es completamente pasivo; el medio del sentido común y la imaginación, que tiene cierta producción interior; y el interno de la cogitativa y la memoria, que también tiene producción y responde desde la intrínseca naturaleza. Y por lo mismo, el primero conoce los accidentes, el segundo la existencia del sujeto y el tercero *quodammodo* la naturaleza del sujeto. Se cumple, entonces, el doble principio que mientras más alta la operación es más íntima la producción, y su objeto se abre a mayor universalidad.

IV. El conocimiento humano

1º La máxima producción humana

El hombre es un microcosmo en el cual todo se reúne: las producciones corporales, vegetativas, sensitivas e intelectuales. Y como estamos viendo nuestra nueva Escala de Jacob desde la consideración del

[1] I, q. 78, a. 4.

rior de potencias que se ordenan especialmente al bien de la naturaleza misma del animal.

Segundo. Como potencias sensibles que son, tienen órgano corporal, y la *inmutación espiritual* que su acto produce viene determinada – como dijimos en general – por la *inmutación natural* o corpórea, pues la forma de ésta es determinante de aquélla. Pero entonces esta inmutación tiene que afectar de alguna manera la misma constitución substancial del animal, pues hay como una respuesta o reacción de la naturaleza general a la perturbación que viene de los sentidos externos. Por lo tanto, es evidente que la modificación física relacionada con el acto de la cogitativa tiene que darse al nivel del núcleo mismo de las neuronas, pues en cada una de las células del organismo animal se tiene la información general que hace a la misma naturaleza.

Tercero. Dijimos también que, mientras más interno es un sentido, es más interno su conocimiento. Los sentidos externos conocen las cualidades pasibles externas de las cosas. El sentido común conoce algo semejante a la substancia de la cosas, pues percibe el sujeto común de las cualidades pasibles. Y la cogitativa, que es el sentido más interno de todos, y cuya respuesta tiene que ver con la naturaleza misma del cognoscente, conoce algo semejante a la naturaleza de las cosas exteriores, esto es, no sólo que los sensibles externos tienen un sujeto, sino el modo o naturaleza del sujeto que tienen, en cuanto es conveniente o inconveniente con la propia naturaleza.

La cogitativa como *ratio particularis*. Como sigue diciendo Santo Tomás en el artículo citado de la *Suma*, la cogitativa en el hombre participa del carácter raciocinativo propio del intelecto humano, por cuanto se hace instrumento de la razón: "Debe considerarse que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los demás animales, pues son inmutados de modo semejante por los sensibles exteriores. Pero en cuanto a las intenciones referidas, hay diferencia, pues los demás animales perciben tales intenciones sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre también por cierta comparación (*collationem*). Por tanto, lo que en los demás animales se denomina *estimativa* natural, en el hombre se dice *cogitativa*, que halla dichas intenciones por cierta comparación. De allí que también se le diga *razón particular* – a la que los médicos le asignan un órgano determinado, esto es, la parte media de la cabeza –, pues es comparativa de las intenciones particulares, así como la razón intelectiva [lo es] de las intenciones universales. Y por parte de la [*vis*] memorativa, no sólo tiene memoria, como los demás animales, en el súbito recuerdo de lo pretéri-

to, sino también reminiscencia, inquiriendo como silogísticamente la memoria de lo pretérito, según las intenciones individuales"[1].

La cogitativa discurre razonando en materia particular en cuanto es movida instrumentalmente por la razón, pero ya la estimativa del simple animal guarda una cierta analogía con la tercera operación del intelecto, porque la estimación del pasto como beneficioso y el lobo como nocivo supone en el cordero una manera de razonamiento práctico.

5º Conclusión

El análisis de la acción sensitiva y su producto nos ha obligado a ver también aquí, como en el intelecto, la composición entre el acto de sentir y la especie o forma sensible de modo análogo a la composición tomista del *esse* y la esencia. Lo que nos lleva a concluir que no hay otro modo de explicar las operaciones inmanentes.

Pudimos señalar más en detalle cómo se da en los sentidos de manera múltiple e imperfecta lo que se tiene más unido y perfecto en la operación del intelecto.

Pero la observación principal que hicimos en orden a la ascensión emprendida estuvo en que mientras más perfecta la operación es más íntima su producción y más penetrativa de lo exterior. En el sistema sensitivo señalamos un triple ordenamiento: el externo de los sentidos particulares, que es completamente pasivo; el medio del sentido común y la imaginación, que tiene cierta producción interior; y el interno de la cogitativa y la memoria, que también tiene producción y responde desde la intrínseca naturaleza. Y por lo mismo, el primero conoce los accidentes, el segundo la existencia del sujeto y el tercero *quodammodo* la naturaleza del sujeto. Se cumple, entonces, el doble principio que mientras más alta la operación es más íntima la producción, y su objeto se abre a mayor universalidad.

IV. El conocimiento humano

1º La máxima producción humana

El hombre es un microcosmo en el cual todo se reúne: las producciones corporales, vegetativas, sensitivas e intelectuales. Y como estamos viendo nuestra nueva Escala de Jacob desde la consideración del

[1] I, q. 78, a. 4.

percepción de lo concreto material»[1]. Pensará el Lector, ¿por qué volver a Fabro en el mismo punto en que lo hemos criticado? Porque es un tomista profundo del que siempre se saca provecho, y porque como en este punto ha quedado como maestro del mejor tomismo, nos parece necesario reafirmar lo que hemos visto. Seguimos los subtítulos de su capítulo.

"El pensamiento contemporáneo, como se ha visto, siente viva la preocupación por mantener la solidaridad entre lo concreto y lo abstracto, el pensamiento vivido y el lógico: en esto vuelven los modernos, a pesar suyo, a Aristóteles, al que corresponde el honor y la responsabilidad de haber encaminado, por primera vez, el pensamiento en tal dirección"[2].

Sócrates señaló el camino real de la ciencia: entender lo universal en la definición. Ahora bien, "el dominio del principio socrático había llevado a Platón a concentrar todo valor de conocimiento y de realidad en lo universal que viene expresado por la definición: la esencia inteligible, al ser el único conocimiento necesario, es también el único conocimiento verdadero y también la única realidad *verdadera*. De ello se seguía: a) la distinción en la realidad de un elemento universal inteligible y de uno particular de orden sensible, contrapuestos como realidad e irrealidad, perfección y privación; b) la transcendencia *real* de lo universal respecto a lo singular y lo sensible; la desvalorización del conocimiento sensible respecto del inteligible. Aristóteles, dirigiéndose decididamente a la consideración del *ente en cuanto ente*, encontró en las realidades complementarias la esencia y sus determinaciones concretas,

---

[1] Cornelio Fabro, *Percepción y Pensamiento*, EUNSA Pamplona 1978, traducción de Juan Francisco Lisón Buendía del original *Percezione e Pensiero*, Morceliana (Brescia) 1962. Se trata del capítulo VII, primero de la segunda parte: «La percepción de lo concreto», p. 295-335. "*La Fenomenologia della Percezione* y *Percepzione e Pensiero* – dice el traductor en su Presentación –, aunque son títulos que corresponden a dos libros distintos, sin embargo constituyen una unidad temática. Ambos aparecieron en 1941. Posteriormente, en 1961, se publicó la segunda edición de *La Fenomenologia della Percezione*, que contiene una ampliación de la bibliografía de la primera edición y una revisión de contenido en sus punto esenciales. En 1962 aparece la segunda edición de *Percepzione e Pensiero*, sobre la que se ha realizado la presente traducción y en la que se perfecciona la parte crítica a la vez que se abrevia la expositiva" (p. 14).

[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 295. "Hoy, la fisonomía del Realismo aristotélico es bastante más conocida de cuanto pudiera serlo en el siglo XIII, pero nos parece que si la moderna filología ha descubierto un «Aristóteles» que era desconocido para Santo Tomás, esto no ha sido en perjuicio de éste, sino que al contrario refuerza la consistencia de la posición tomista". El «*Aristoteles perduto*» que habría descubierto Jaeger, con sus diferentes *épocas* – al que Fabro se refiere en este punto –, está lejos de ser comprobado, pues otros especialistas discuten con motivo sus conclusiones.

hombre, cabe replantearse todo desde el comienzo y preguntarnos: ¿Cuál es verdaderamente la máxima producción del hombre? Porque al hablar de la Paternidad divina se nos escapó decir que la máxima producción del hombre es la *paternidad*, porque por ésta engendra una realidad substancial mientras que por la producción del verbo mental se engendra una realidad accidental[1]. ¿Qué es más, un hombre mental o un hombre real: el concepto de hombre o el hombre concebido? Sin embargo, la potencia generativa corresponde a la parte vegetativa del alma del hombre, que es la inferior, siéndole superiores las potencias sensitivas, y superior a todas la potencia intelectiva. Por lo tanto, tiene que ser superior concebir verbos que concebir bebés.

Podríamos responder que la paternidad humana se cumple materialmente por la potencia generativa, pero formalmente por la potencia intelectiva, porque no se trata sólo de transmitirle la vida corporal al hijo, sino sobre todo de educarlo, transmitiéndole la vida espiritual de ciencia y virtud. Es más padre el que educa sin engendrar que el que engendra sin educar. Pero siguen surgiendo objeciones. Parece que sería más perfecta la vida familiar que la vida contemplativa, contra lo que enseña la Iglesia. Y serían más perfectos los hombres en los que se da la paternidad, que los ángeles en que no se da.

No, definitivamente la contemplación es la actividad superior del hombre. Si en el hombre es importante la paternidad, por la que se multiplican los hombres, es porque el hombre no alcanza la ciencia perfecta sino en sociedad, como un bien común. El fin último de la sociedad de los hombres es la contemplación y la alabanza de Dios. Por eso la máxima producción humana es ciertamente la producción del verbo mental, aunque entre los hombres cada verbo mental deba asociarse al verbo mental de los demás para alcanzar su perfección. Sólo en lo divino la máxima producción es la generación, porque se identifica con la producción del Verbo.

2º *Abstracción y concreción en Aristóteles (Fabro)*

La consideración más particularizada del conocimiento sensible nos permite trazar la línea que va del verbo mental a la cosa externa, o mejor, del ente real al verbo mental, justificando nuestro conocimiento universal del existente singular, que es el gran asunto gnoseológico de todos los tiempos. Lo hacemos comentando un capítulo del P. Cornelio Fabro en su obra *Percepción y Pensamiento*, que lleva por título «La

[1] Cf. «III. Dios Padre, de quien toma nombre toda paternidad», p. 251.

percepción de lo concreto material»[1]. Pensará el Lector, ¿por qué volver a Fabro en el mismo punto en que lo hemos criticado? Porque es un tomista profundo del que siempre se saca provecho, y porque como en este punto ha quedado como maestro del mejor tomismo, nos parece necesario reafirmar lo que hemos visto. Seguimos los subtítulos de su capítulo.

"El pensamiento contemporáneo, como se ha visto, siente viva la preocupación por mantener la solidaridad entre lo concreto y lo abstracto, el pensamiento vivido y el lógico: en esto vuelven los modernos, a pesar suyo, a Aristóteles, al que corresponde el honor y la responsabilidad de haber encaminado, por primera vez, el pensamiento en tal dirección"[2].

Sócrates señaló el camino real de la ciencia: entender lo universal en la definición. Ahora bien, "el dominio del principio socrático había llevado a Platón a concentrar todo valor de conocimiento y de realidad en lo universal que viene expresado por la definición: la esencia inteligible, al ser el único conocimiento necesario, es también el único conocimiento verdadero y también la única realidad *verdadera*. De ello se seguía: a) la distinción en la realidad de un elemento universal inteligible y de uno particular de orden sensible, contrapuestos como realidad e irrealidad, perfección y privación; b) la transcendencia *real* de lo universal respecto a lo singular y lo sensible; la desvalorización del conocimiento sensible respecto del inteligible. Aristóteles, dirigiéndose decididamente a la consideración del *ente en cuanto ente*, encontró en las realidades complementarias la esencia y sus determinaciones concretas,

---

[1] Cornelio Fabro, *Percepción y Pensamiento*, EUNSA Pamplona 1978, traducción de Juan Francisco Lisón Buendía del original *Percezione e Pensiero*, Morceliana (Brescia) 1962. Se trata del capítulo VII, primero de la segunda parte: «La percepción de lo concreto», p. 295-335. "*La Fenomenologia della Percezione* y *Percepzione e Pensiero* – dice el traductor en su Presentación –, aunque son títulos que corresponden a dos libros distintos, sin embargo constituyen una unidad temática. Ambos aparecieron en 1941. Posteriormente, en 1961, se publicó la segunda edición de *La Fenomenologia della Percezione*, que contiene una ampliación de la bibliografía de la primera edición y una revisión de contenido en sus punto esenciales. En 1962 aparece la segunda edición de *Percepzione e Pensiero*, sobre la que se ha realizado la presente traducción y en la que se perfecciona la parte crítica a la vez que se abrevia la expositiva" (p. 14).

[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 295. "Hoy, la fisonomía del Realismo aristotélico es bastante más conocida de cuanto pudiera serlo en el siglo XIII, pero nos parece que si la moderna filología ha descubierto un «Aristóteles» que era desconocido para Santo Tomás, esto no ha sido en perjuicio de éste, sino que al contrario refuerza la consistencia de la posición tomista". El «*Aristoteles perduto*» que habría descubierto Jaeger, con sus diferentes *épocas* – al que Fabro se refiere en este punto –, está lejos de ser comprobado, pues otros especialistas discuten con motivo sus conclusiones.

hombre, cabe replantearse todo desde el comienzo y preguntarnos: ¿Cuál es verdaderamente la máxima producción del hombre? Porque al hablar de la Paternidad divina se nos escapó decir que la máxima producción del hombre es la *paternidad*, porque por ésta engendra una realidad substancial mientras que por la producción del verbo mental se engendra una realidad accidental[1]. ¿Qué es más, un hombre mental o un hombre real: el concepto de hombre o el hombre concebido? Sin embargo, la potencia generativa corresponde a la parte vegetativa del alma del hombre, que es la inferior, siéndole superiores las potencias sensitivas, y superior a todas la potencia intelectiva. Por lo tanto, tiene que ser superior concebir verbos que concebir bebés.

Podríamos responder que la paternidad humana se cumple materialmente por la potencia generativa, pero formalmente por la potencia intelectiva, porque no se trata sólo de transmitirle la vida corporal al hijo, sino sobre todo de educarlo, transmitiéndole la vida espiritual de ciencia y virtud. Es más padre el que educa sin engendrar que el que engendra sin educar. Pero siguen surgiendo objeciones. Parece que sería más perfecta la vida familiar que la vida contemplativa, contra lo que enseña la Iglesia. Y serían más perfectos los hombres en los que se da la paternidad, que los ángeles en que no se da.

No, definitivamente la contemplación es la actividad superior del hombre. Si en el hombre es importante la paternidad, por la que se multiplican los hombres, es porque el hombre no alcanza la ciencia perfecta sino en sociedad, como un bien común. El fin último de la sociedad de los hombres es la contemplación y la alabanza de Dios. Por eso la máxima producción humana es ciertamente la producción del verbo mental, aunque entre los hombres cada verbo mental deba asociarse al verbo mental de los demás para alcanzar su perfección. Sólo en lo divino la máxima producción es la generación, porque se identifica con la producción del Verbo.

2º *Abstracción y concreción en Aristóteles (Fabro)*

La consideración más particularizada del conocimiento sensible nos permite trazar la línea que va del verbo mental a la cosa externa, o mejor, del ente real al verbo mental, justificando nuestro conocimiento universal del existente singular, que es el gran asunto gnoseológico de todos los tiempos. Lo hacemos comentando un capítulo del P. Cornelio Fabro en su obra *Percepción y Pensamiento*, que lleva por título «La

[1] Cf. «III. Dios Padre, de quien toma nombre toda paternidad», p. 251.

nocer lo que la cosa es, «*id quod est*», el ente concreto que tenemos delante, hay que entender su idea, lo demás no le hace. No es que conozcamos ideas o esencias, conocemos las cosas en aquello que son inteligibles. Hay, por lo tanto, un estrecho vínculo entre *materia y universalidad*. Si fueramos ángeles que conocemos ángeles, no tendríamos el problema de los universales.

Señalado este primer escalón de la escalera o eslabón de la cadena, Fabro señala el segundo: "La revalorización de la *materia* en el orden metafísico debía tener como consecuencia la revalorización de la *experiencia* en el orden gnoseológico; de la misma manera la mediación ontológica de lo concreto, respecto a la afirmación de lo trascendente tiene su correlato en una mediación análoga ejercida por los contenidos sensibles, inmediatamente dados, respecto de los inteligibles. [...] Se plantea por lo tanto, para Aristóteles y para nosotros, el problema del alcance del conocimiento sensible de los accidentes, respecto al conocimiento inteligible de la esencia"[1]. "Desde este punto de vista los accidentes están íntimamente incorporados a la substancia, como sus modos de ser o productos que tienen en la sustancia una condición de su existir, su causa total o parcial. Considerados en su realización, los accidentes, por un lado participan del ser de la sustancia; y, por el otro, es en ellos donde la sustancia se actualiza por fuera y en consecuencia puede hacerse conocer. Se da aquí el segundo paso en la «reducción» del problema platónico: no sólo la realidad de lo suprasensible ha de ser, para nosotros, mediada por la sensible: sino que, en esta misma, los aspectos exteriores y accidentales tienen una función isagógica necesaria para llegar a aquellos más internos y esenciales"[2]. Se ve entonces que "el itinerario de nuestro pensamiento sigue un orden inverso al que tienen los seres de la naturaleza y conocemos los seres sensibles antes que los inmateriales que son subsistentes *per se* y causa de los sensibles y, más aún, éstos no nos serían conocidos si antes no tuviésemos conocimiento de aquéllos; así, primero conocemos los accidentes de la sustancia y de ésta no podemos tener ni formarnos idea alguna independientemente de aquéllos"[3]. "Los accidentes, por tanto, pueden revelar a la mente no sólo el acto o hecho existencial de la sustancia sino también el esencial, siendo los dos aspectos, esencial y existencial, gnoseológicamente inseparables. Los accidentes, que son el objeto de la sensibilidad, son reconocidos – en la concepción del *sínolo* aristotélico – por vía de derecho,

---

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 300-301.
[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 302.
[3] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 302.

el conocimiento de lo inteligible y el de las características sensibles *porque* la forma no está «separada», sino que es inmanente a la materia. Ciertamente la ciencia es siempre de lo universal; sin embargo, la verdadera realidad, o sea, aquella que nosotros constatamos, es lo singular como *ousia* concreta: a esto corresponde sobre todo el carácter de realidad y lo universal puede decirse real en cuanto que se reconoce como inmanente en él"[1].

Como señalamos más arriba, Fabro entiende que "la ciencia es siempre de lo universal" y requiere de cierta *reflexión intensiva* para alcanzar la realidad concreta de las cosas, mientras que para Aristóteles y Santo Tomás – entendemos nosotros –, la ciencia es de las cosas sin más. Y a este error gnoseológico del *esencialismo*, le corresponde el error metafísico del *entitatismo*, por el que Fabro ve "la esencia y sus determinaciones concretas" como "realidades complementarias", cuando son una misma y única realidad; y entiende que "la forma es inmanente a la materia", cuando forma y materia son coprincipios del ente material. Este doble desenfoque se manifiesta constantemente en las explicaciones de Fabro; es extraño, por ejemplo, expresarse así: "Afirmada [por Aristóteles] la prioridad real de lo singular sobre lo universal y la inmanencia de éste en aquél; lo singular no era ya extraño sino necesario a la esencia inteligible para su ser"[2].

Fuera de esto, coincidimos con Fabro en señalar que el *problema de los universales* no es un problema de nuestro conocimiento, sino un *problema de las cosas*. Platón y Aristóteles discuten sobre las cosas, no sobre el pensamiento: ¿lo universal se da separado o se da en las cosas singulares? Platón tenía cierta razón, pues lo universal se da primeramente en las ideas divinas, pero Aristóteles tenía la razón completa, pues las ideas son de las cosas y lo universal se da definitivamente en las cosas. Las cosas han sido hechas según cierta idea, pero como tienen un principio de indeterminación en la materia, dicha idea puede realizarse de múltiples maneras, y ahí está el problema de los universales: la idea es esencialmente la misma, y las diferencias accidentales. Para co-

---

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 297.

[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 298. El error del ficisismo o entitatismo que denunciamos es sutil, y entendemos haber caído en él muchas veces nosotros mismos, pues consiste en la tendencia a atribuir las propiedades del compuesto a los principios por separado. No quiere decir que no se sostengan las doctrinas tomistas. Fabro sabe que materia y forma son coprincipios del compuesto o «sínolo»: "Tanto la materia como la forma no existen más que en el sínolo, siendo inconcebible para cada una un cierto grado de realidad fuera del mutuo darse de la una a la otra en la constitución de lo concreto que es lo único que existe verdaderamente" (p. 299).

modo de la forma que está en el cognoscente. De donde, como la semejanza de la cosa que está en nuestro intelecto se toma como separada de la materia y de todas las condiciones materiales, que son principios de individuación, se sigue que nuestro intelecto, hablando *per se*, no conoce los singulares, sino sólo los universales"[1].

"Sin embargo el sentido – sigue Fabro –, como es una facultad ligada a órganos materiales, tiene un contacto directo con las cualidades concretas de los objetos de experiencia y es comprensible que su conocimiento pueda desenvolverse ulteriormente hasta alcanzar una cierta comprensión global del individuo según las condiciones reales de contingencia en las que éste se encuentra en un instante dado. En su raíz última, para Aristóteles y Santo Tomás, no es la singularidad como tal la que impide a lo concreto ser directamente inteligible, sino únicamente el hecho de que la individualidad en él está en función de la materia que es inaccesible al entendimiento humano. «Lo singular no repugna a la intelección en cuanto es singular, sino en cuanto es material; porque nada se entiende sino inmaterialmente. Por lo tanto, si hubiera algo singular e inmaterial, como lo es el intelecto, no repugna a ser entendido»"[2].

Aprehensión indirecta de lo concreto. Los que han pretendido defender con coherencia un cierto conocimiento intelectual directo de lo singular, como Suárez siguiendo a Escoto, han tenido que negar la concepción aristotélico-tomista de la materia como potencia pura. Santo Tomás, negando absolutamente la posibilidad de un conocimiento directo del singular por parte del intelecto, habla – como vimos – de un conocimiento indirecto por cierta reflexión sobre el fantasma: "Nuestro intelecto no puede conocer los singulares en las cosas materiales *directe et primo*. La razón está en que el principio de singularidad en las cosas materiales es la materia individual; pero nuestro intelecto entiende abstrayendo la especie inteligible de dicha materia. Ahora bien, lo que se abstrae de la materia individual es universal. Por lo tanto, nuestro intelecto no conoce *directe* sino los universales. Sólo puede conocer lo sin-

---

[1] De Ver. q. 2, a. 6: "Quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit secundum modum formae quae est in cognoscente. Unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; relinquitur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum".

[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 309. La cita, que Fabro trae en nota, es de I, q. 86, a. 2 ad 3. Agrega muchas otras referencias.

como los indicios de la sustancia y como el itinerario obligado para cualquier comprensión inteligible de ésta. Sensibilidad y entendimiento, en cuanto la una es facultad aprehensiva del accidente y la otra de la sustancia, no sólo no son consciencias de objetos totalmente distintos y extraños, sino que mutuamente se implican en el acto del conocimiento adecuado de lo real"[1]. Muy bien dicho.

Y el tercer eslabón de la fuerte cadena que une el verbo mental con el ente real es la *abstracción*: "[Aristóteles] admite, en el tratado sistemático del *De Anima*, que la elaboración sensorial, aunque es un prerrequisito para la aprehensión de la esencia, sin embargo tal función no va más allá. La aprehensión de lo inteligible marca un *paso al límite* con respecto al conocimiento sensorial, cualquiera que sea éste: supone aquélla por tanto la intervención activa de un principio adecuado a la condición de inmaterialidad e inteligibilidad del objeto. Esta «producción» de lo inteligible es llamada con mayor exactitud por Aristóteles «*abstracción*» de lo inteligible a partir de lo sensible y de lo universal a partir de lo singular"[2].

3º La percepción intelectiva de los singulares (Fabro)

La aporía aristotélica. En cuanto al conocimiento intelectual de los singulares "la posición tomista exige, para ser exactamente comprendida, mucha cautela y una cierta finura de análisis, incluso para poder valorar exactamente el lenguaje variado de los textos y ciertas oscilaciones que en algún punto se han podido constatar en el seno de la misma Escuela tomista"[3].

De manera simple, el sentido conoce lo singular y el entendimiento lo universal: "Como dice el Filósofo, el universal es evidente (*notum*) *secundum rationem*, mientras que el singular *secundum sensum*"[4]. La materia *signata quantitate* es principio de singularidad de la forma, siendo principio tanto de imperfección ontológica como de opacidad gnoseológica, por lo que el intelecto sólo puede conocer lo abstracto y universal: "Todo activo sigue la condición de la forma agente, que es principio de la acción, como la calefacción se mide según el modo del calor. Ahora bien, la semejanza de lo conocido, por la que es informada la potencia cognoscitiva, es principio del conocimiento en acto, como el calor de la calefacción; y por lo tanto, todo conocimiento debe darse al

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 303.
[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 304.
[3] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 305.
[4] I, q, 86, a. 1.

de la *Suma* se hace patente que dicha conversión al fantasma no está ligada necesariamente a la segunda operación del espíritu, sino que ya puede darse en la simple aprehensión. Fabro agrega: "En otros lugares y con más frecuencia, la descripción es más concisa y en vez de presentar el proceso de reflexión en tres etapas (acto-especie-fantasma) se dice de modo génerico que el conocimiento de lo singular tiene lugar por la reflexión del entendimiento sobre el fantasma"[1].

Como dijimos más arriba, el proceso en tres etapas (o cuatro) es propio de la versión *junior* en que Santo Tomás no había madurado la concepción del verbo mental[2]. En este primer tiempo, aunque Santo Tomás tiene siempre presente la doctrina aristotélica que no hay acto del intelecto sin conversión al fantasma[3], entiende que la simple aprehensión considera quididades *absolutas* y necesita la reflexión sobre el propio acto para considerarlas en referencia a la existencia real. De allí que la reflexión sobre el fantasma necesaria para el conocimiento de los singulares presuponga siempre la *reflexio* sobre el propio acto:

"Ocurre *per accidens* que nuestro intelecto conozca lo singular. Como dice el Filósofo en III *de Anima*, el fantasma se tiene a nuestro intelecto como lo sensible al sentido, esto es, como los colores que están fuera del alma a la vista; de allí que, así como la especie que está en el sentido se abstrae de las cosas mismas, y por ella el conocimiento del sentido se continúa a las mismas cosas sensibles, así también nuestro intelecto abstrae la especie de los fantasmas, y por ella su conocimiento se continúa en cierto modo al fantasma. Con esta diferencia sin embargo, que la semejanza que se da en el sentido se abstrae de la cosa como de su objeto cognoscible, y por lo tanto por dicha semejanza se conoce la cosa misma *per se directe*, mientras que la semejanza que está en el intelecto no se abstrae del fantasma como de su objeto cognoscible, sino como del medio de conocimiento, al modo como nuestro sentido recibe la semejanza de una cosa que está en el espejo, siendo llevado a ella no como a cierta cosa, sino como a la semejanza de la cosa. Por eso nuestro intelecto no es llevado *directe* de la especie que recibe a conocer el fantasma, sino a conocer la cosa de la que es fantasma. Mas sin embargo,

---

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 313.

[2] Cf. «7º La versión tomista *juvenil* de la reflexión del intelecto y el conocimiento de la verdad», p. 500.

[3] De Ver q. 10, a. 2 ad 7: "Ninguna potencia puede conocer nada sin convertirse a su objeto, como la vista nada conoce sino convertiéndose al color. De allí que, como el fantasma se tiene al intelecto posible al modo como lo sensible al sentido, según se ve por el Filósofo en III *de Anima*, por más que tenga en sí alguna especie inteligible, [el intelecto] nunca considera algo en acto según esa especie sino convirtiéndose al fantasma".

gular indirectamente y como por cierta reflexión (*indirecte et quasi per quandam reflexionem*)"[1].

Aquí es donde entendemos que hay que hacer una aclaración. Santo Tomás habla de una *quasi quaedam reflexio*: no se trata entonces de la reflexión propia del intelecto sobre su propio acto, que es una *reflexio proprie dicta*, en sentido estrictísimo, sino de algo que puede reducirse a un modo de reflexión. Fabro lo reconoce: "Se debe observar que la reflexión a la que recurre Santo Tomás para explicar el conocimiento que el entendimiento puede tener de los singulares no puede ser únicamente la reflexión a la que hemos aludido [un «*redire complete supra se ipsum*» propio de las naturalezas espirituales], por la sencilla razón de que el entendimiento, reflexionando sobre sí al término de la operación abstractiva de lo universal, no podrá encontrar más que este universal solamente. La reflexión a la que recurre el Angélico debe entenderse en un sentido menos riguroso y se verifica solamente en el hombre, que está dotado de sensibilidad e inteligencia a la vez"[2].

Mas, aunque Fabro reconoce que dicha reflexión termina sobre el fantasma, entiende que empieza necesariamente por el retorno sobre el propio acto, de manera que acompañaría siempre a la segunda operación del espíritu: "Ahora bien – continúa diciendo –, por el hecho de que la inteligencia, como potencia inmaterial y más noble, posee el principio de toda la vida consciente, puede retornar *no sólo sobre sí, sino también* sobre la totalidad del proceso que conduce naturalmente a entender y por tanto, también, sobre los actos y objetos de la sensibilidad"[3]. Tiene como justificación que así lo dice muchas veces Santo Tomás: "En las diversas obras es descrita tal reflexión según un esquema bastante uniforme: «El alma [...] por el intelecto, que no usa órgano, también conoce los singulares indirectamente y por cierta reflexión; esto es, en cuanto del objeto propio vuelve al conocimiento de su acto, del cual acto vuelve sobre la especie, que es principio de entender; y de ella procede a la consideración del fantasma, del que tal especie ha sido abstraída; y así por el fantasma conoce el singular»"[4].

Pero la justificación no alcanza, porque dicho esquema explicativo es uniforme sólo en las obras juveniles de Santo Tomás, siendo claramente abandonado después. Para el que se atiene a la doctrina madura

---

[1] I, q. 86, a. 1. Citado por Fabro en p. 312. Cf. «3º Las especies », p. 381.

[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 312-313.

[3] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 313.

[4] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 313. La cita es del comentario a las *Sentencias*, l. IV, d. 50, q. 1, a. 3, en latín y más completa.

principio activo, donde por principio activo no se entiende la especie sino el mismo intelecto. Mientras que el esquema de la *reflexio* propia del conocimiento del singular es: objeto – acto – principio activo – fantasma, donde ahora por principio activo se entiende la especie. Refiere este mismo esquema en otros lugares:

- "Del objeto propio vuelve al conocimiento de su acto, del cual acto vuelve sobre la especie, que es principio de entender; y de ella procede a la consideración del fantasma, del que tal especie ha sido abstraída; y así por el fantasma conoce el singular"[1].
- "La mente conoce lo singular por cierta reflexión, esto es, en cuanto la mente que conoce su objeto, que es cierta naturaleza universal, vuelve al conocimiento de su acto, y luego a la especie que es principio de su acto, y finalmente al fantasma del que la especie es abstraída; y así recibe cierto conocimiento del singular"[2].

Según la doctrina *senior* de la *Suma*, el verbo mental, que no es sólo aquello *por lo que* se conoce sino también *lo que* se conoce, *id quo et quod cognoscitur*, es decir, es el objeto mismo del pensamiento: no es el término (especie expresa) de un principio (la especie impresa) y de un

---

[1] In IV Sent. d. 50, q. 1, a. 3: "Ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species hujusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit".

[2] De Ver q. 10, a. 5: «*Utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari*». "Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit".

Objeción. A nuestra «tesis» de la doctrina *junior* se nos puede objetar que el mismo esquema aparece en la *Cuestión disputada De Anima*, que no puede contarse entre las obras juveniles (a. 20 ad 1 secundae seriae): "Anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eius speciei originem. Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata".

Respuesta. La objeción a la que se responde se refiere explícitamente al juicio o proposición, que implica reflexión sobre el propio acto: "*Sed contra*. Formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima, etiam coniuncta corpori, *format propositionem* cuius subiectum est singulare, praedicatum universale; ut cum dico: «Socrates est homo». Quod non possum facere nisi cognoscerem singulare et comparationem eius ad universale. Ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia". Además, en el modo de explicar no hay idea de sucesión. No dice: «Se vuelve a considerar su acto, *y luego* la especie, y recién el fantasma», sino sugiere simultaneidad: "Se vuelve a considerar su acto y la especie inteligible que es principio de su operación, y el origen de su especie". Esta manera de hablar cabe perfectamente en la doctrina *senior* de la *Suma*.

por cierta reflexión vuelve también al conocimiento del mismo fantasma, *cuando considera la naturaleza de su acto, y la especie por la que intuye, y aquello de lo que abstrae la especie, es decir, el fantasma*; así como por la semejanza que está en la vista recibida del espejo, la vista es llevada *directe* al conocimiento de la cosa espejada, pero por cierta reversión es llevada por la misma [semejanza que está en la vista] a la semejanza que está en el espejo. Por lo tanto, en cuanto nuestro intelecto, por la semejanza que recibe del fantasma, reflexiona en el mismo fantasma del que abstrae la especie, que es una semejanza particular, tiene cierto conocimiento de lo singular según cierta continuación del intelecto a la imaginación"[1].

Vimos más arriba cómo Santo Tomás *junior* describe la *reflexio* propia de la segunda operación, por la que conoce la verdad, que no es todavía aquella por la que conoce el singular[2]. El esquema de la *reflexio* propia del conocimiento de la verdad en el juicio es: objeto – acto –

---

[1] De Ver q. 2, a. 6: «*Utrum intellectus humanus singularia cognoscat*». "Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat; ut enim Philosophus dicit in III de Anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, *dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis*: sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem".

[2] De Ver q. 1, a. 9: "Veritas [...] cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas [...] non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius".

que - como dijimos – no fue retractada, no la vuelve a proponer en sus partes más ajenas al tomismo, ni aquí en *Percepción y pensamiento*, ni en *Participación y causalidad*, aunque se puedan notar ciertas consecuencias. Sentimos que no está tan seguro de que corresponda con la doctrina del Maestro. De hecho, la conclusión del punto que comentamos es sobria y buena:

"Toda esta elaboración, a la que recurre el Angélico, parece ser el final de una estructura muy simple: de la misma manera que en el hombre la esencia no viene dada exclusivamente por la forma inmaterial, sino que tiene también parte la materia, así, y de rechazo, también su conocer debe actualizarse por dos facultades distintas y a la vez complementarias que son el sentido, que aprehende lo concreto y lo contingente, y el entendimiento, que aprehende lo universal abstracto y necesario. Pero como el entendimiento es inmaterial, puede reflexionar también sobre el objeto del sentido y tener también a su modo un conocimiento de lo concreto"[1].

Reflexión psicológica e inmediatez gnoseológica. No se hace fácil decir cómo la *reflexio* sobre el fantasma permita dicho conocimiento indirecto del singular. Porque – dice Fabro – "el sentido se limita a la aprehensión de las cualidades exteriores, y no puede alcanzar la sustancia individual en su concreción"[2], y el intelecto, que sí alcanza la substancia, no la entiende en su singularidad: ¿cómo se conoce entonces, la substancia concreta? Fabro nos da la respuesta: "Esta facultad, que en el animal irracional se llama «estimativa», en el hombre, por la vecindad que tiene con el entendimiento, asume una especial nobleza y es llamada, como sabemos, en la psicología averroísta-tomista «Cogitativa». Su función, como antes se ha dicho, es la de afirmar, por medio de razonamientos especiales, los contenidos característicos de la concreción material, y el primero entre todos, el de la substancia individualizada y concreta"[3].

Ante lo que aquí dice Fabro, a nosotros nos sale defender un poco más el conocimiento sensible en general. Aunque el sentido sólo no conozca la substancia, tampoco se limita a las cualidades exteriores. Como vimos, éstas son conocidas por los sentidos exteriores, pero el sentido común y la imaginación ya conocen un sujeto de los accidentes análogo a la substancia, y la estimativa justamente estima algo semejante a la naturaleza de dicho sujeto. Pero pasemos.

---

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 313-314.
[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 314.
[3] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 314-315.

medio (al acto de entender), como algo tercero de un primero y un segundo, sino que es el compuesto de la especie (principio formal-potencial) y del acto de entender (principio actual). De allí que al conocer el objeto, se conoce por lo mismo el acto y el principio activo o especie, por lo que el esquema: objeto — acto — principio activo (especie) se vuelven una misma cosa, sin necesidad de ninguna reflexión que vuelva del objeto sobre el acto y luego al principio. Al comprender, entonces, que la operación intelectual es más simple de lo que se pensó al principio, se entiende que ya haya reflexión o conversión sobre el fantasma en la simple aprehensión, sin necesidad de reflexión sobre el propio acto. No es, como dice Fabro, que en las obras de madurez la descripción sea más concisa por ahorrar palabras, sino que se entendió que la operación descrita es más concisa.

En la *Suma*, la reflexión sobre el fantasma necesaria para el conocimiento de los singulares queda directamente asociada a la *conversio ad phantasmata*, que es necesaria para cualquier acto intelectual, tanto para el juicio como para la simple aprehensión: "Es imposible a nuestro intelecto, según el presente estado de vida, por el que está unido a un cuerpo pasible, que entienda nada en acto sino convirtiéndose a los fantasmas"[1]. Así lo dice Santo Tomás de manera suficientemente clara: "[Nuestro intelecto] sólo puede conocer lo singular indirectamente y *como por cierta reflexión*, porque aun después que abstrajo las especies inteligibles, no puede entender en acto según las mismas sino *convirtiéndose a los fantasmas*, en los que entiende las especies inteligibles. *Así entonces*, entiende el mismo universal directamente por la especie inteligible; e indirectamente [entiende] los singulares, de los que son los fantasmas. Y de este modo forma esta proposición: «Sócrates es hombre»"[2]. «Así entonces», es decir, por la *conversio ad phantasmata*, se conoce directamente el universal e indirectamente el singular.

Como ya estamos advertidos por nuestra discusión con el *tomismo existencialista*, la observación que aquí hacemos no es de poca importancia. Si el conocimiento de los singulares ya se da en la simple aprehensión, quiere decir que no conocemos quididades absolutas, sin referencia a la existencia, sino quididades de las cosas reales (ahora lo diremos mejor). Sostener lo contrario es errar en los principios, de allí la inquisición a que sometemos los escritos de Fabro. Pero tenemos que reconocer que no insiste en la doctrina expuesta en el capítulo que criticamos de su primera obra *La noción metafísica de participación*. Aun-

[1] I, q. 84, a. 7.
[2] I, q. 86, a. 1.

Cayetano entiende que el entendimiento, raciocinando sobre el fantasma de la cogitativa, alcanza el singular por una «*cognitio arguitiva*»: "El singular es concebido por nuestro intelecto no por concepto propio, sino por ajeno, el cual [concepto] es sin embargo del [singular] de algún modo, esto es, *confuse et arguitive, non representative*, al modo como la Deidad es concebida en concepto ajeno, que no es concepto representativo de la Deidad sino argüitivo"[1]. De esta manera no podría decirse que el intelecto tiene un conocimiento *inmediato* de la substancia concreta, como no tenemos un conocimiento inmediato de la esencia divina. Pero "la experiencia nos dice que nosotros percibimos a Sócrates, vemos al amigo que nos sonríe, que son contenidos inteligibles bien determinados. Se debe admitir entonces que, además del conocimiento adecuado del individuo que tienen Dios y, desde Él, los ángeles, que parte de lo interior hacia lo exterior, se da también un conocimiento – inadecuado ciertamente, pero siempre inmediato y propio – de va desde lo exterior [de los accidentes] hacia lo interior [de la substancia]"[2].

"Más todavía – sigue diciendo Fabro –, si se debiese admitir algún tipo de argumentación en esta parte, se reduciría a una cierta forma de inducción, y tal es probablemente la manera de la *primera* fijación de los contenidos ontológicos en concreto; jamás se reduciría a una forma de argumentación silogística como para la existencia de Dios. *Si la fundamentación crítica del conocimiento exige un contacto directo con lo concreto, éste no puede darse más que a partir de la percepción intelectiva de lo singular*. Tal percepción queda fijada la primera vez de modo inductivo, y después se ejercita inmediatamente sobre su objeto como todo hábito mental. De otra manera, si también lo singular – lo que para nosotros «es» antes de cualquier otra cosa –, fuese gnoseológicamente mediato, ¿dónde iríamos a parar?"[3]

Quisiéramos subrayar la última frase de Fabro, que hubiéramos podido utilizar más arriba contra el mismo Fabro, por su concepción *esencialista* de la primera operación. La primera concepción del intelecto, en la que se contienen y a la que se reducen todas las demás, es la noción de ente, «*id quod est*». Ahora bien, el intelecto entiende esto ante la primera sensación del primer sentido externo, ciertamente el tacto. Y lo que se entiende «que es», es la substancia singular que se manifiesta por el tacto, el principio evidente de la acción de tocar. El problema es

---

[1] Cayetano, In I, q. 85, a. 1, n. 7. Citado por Fabro, p. 315, nota 23. Ya el Ferrariense se opuso a esta posición de Cayetano, y lo mismo Bañez, citando a Capreolo y Domingo Soto.

[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 316-317.

[3] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 317. Las cursivas son del autor.

que cuando nos toca otra cosa, tibia la anterior y ésta fría, el intelecto entiende lo mismo, «que es», y poco a poco, por cierta inducción, se generaliza la experiencia y se entiende que hay multitud de substancias singulares. Pero el «*id quod est*» siempre se entendió y entenderá como el necesario y evidente sujeto de los accidentes concretos, en continuidad ontológica con los principios activos de las sensaciones concretas que sufrimos. Hemos entendido siempre el ente substancial como viva raíz del matorral de singularidades percibidas por los sentidos.

Nos parece que Fabro lo dice bien: "Tanto la cogitativa como el entendimiento conocen lo singular; pero no del mismo modo: el entendimiento, a diferencia de la cogitativa, lo aprehende «*altiori modo*»[1], es decir de un modo inmaterial, en cuanto no se detiene en las notas individuales de la substancia concreta, sino que apresa el aspecto ontológico en cuanto ve señalada *desde* y *en* ellas la realización concreta de lo abstracto. Aunque la mirada de la inteligencia vaya pues directamente a lo universal, ella puede mantener aún en su campo de visión y en cierto modo, yo diría como en «visión periférica», lo singular, que está anunciado desde los sentidos internos, *análogamente a cuanto sucede en el Sentido Común*, el cual, además de la función propia de juzgar (y precisamente por ella), advierte y tiene compresentes los actos y objetos de todos los sentidos internos. De la misma manera que el sentido común, en cuanto que es facultad discriminativa de los objetos de los sentidos externos, debe tener presentes en sí los objetos y actos de los distintos sentidos; y de la misma manera que la cogitativa, en cuanto es facultad aprehensiva por discriminación (*collatio*) de los contenidos de valor real de los sensibles, debe tener presentes tanto los contenidos de expe-

---

[1] In IV Sent. d. 50, q. 1, a. 3 ad 3: "Intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare".

De Ver q. 2, a. 6 ad 4: "Illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eamdem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobilius tamen, quia immaterialius; et sic non sequitur, quod si sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat".

De Ver q. 10, a. 5 ad 5: "Illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori. Et sic intellectus cognoscere potest ea quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus: sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis".

Q. de Anima a. 20 ad 17: "Anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiae, in qua una virtute cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu et intellectu, cognoscit".

Cayetano entiende que el entendimiento, raciocinando sobre el fantasma de la cogitativa, alcanza el singular por una «*cognitio arguitiva*»: "El singular es concebido por nuestro intelecto no por concepto propio, sino por ajeno, el cual [concepto] es sin embargo del [singular] de algún modo, esto es, *confuse et arguitive, non representative*, al modo como la Deidad es concebida en concepto ajeno, que no es concepto representativo de la Deidad sino argüitivo"[1]. De esta manera no podría decirse que el intelecto tiene un conocimiento *inmediato* de la substancia concreta, como no tenemos un conocimiento inmediato de la esencia divina. Pero "la experiencia nos dice que nosotros percibimos a Sócrates, vemos al amigo que nos sonríe, que son contenidos inteligibles bien determinados. Se debe admitir entonces que, además del conocimiento adecuado del individuo que tienen Dios y, desde Él, los ángeles, que parte de lo interior hacia lo exterior, se da también un conocimiento – inadecuado ciertamente, pero siempre inmediato y propio – de va desde lo exterior [de los accidentes] hacia lo interior [de la substancia]"[2].

"Más todavía – sigue diciendo Fabro –, si se debiese admitir algún tipo de argumentación en esta parte, se reduciría a una cierta forma de inducción, y tal es probablemente la manera de la *primera* fijación de los contenidos ontológicos en concreto; jamás se reduciría a una forma de argumentación silogística como para la existencia de Dios. *Si la fundamentación crítica del conocimiento exige un contacto directo con lo concreto, éste no puede darse más que a partir de la percepción intelectiva de lo singular*. Tal percepción queda fijada la primera vez de modo inductivo, y después se ejercita inmediatamente sobre su objeto como todo hábito mental. De otra manera, si también lo singular – lo que para nosotros «es» antes de cualquier otra cosa –, fuese gnoseológicamente mediato, ¿dónde iríamos a parar?"[3]

Quisiéramos subrayar la última frase de Fabro, que hubiéramos podido utilizar más arriba contra el mismo Fabro, por su concepción *esencialista* de la primera operación. La primera concepción del intelecto, en la que se contienen y a la que se reducen todas las demás, es la noción de ente, «*id quod est*». Ahora bien, el intelecto entiende esto ante la primera sensación del primer sentido externo, ciertamente el tacto. Y lo que se entiende «que es», es la substancia singular que se manifiesta por el tacto, el principio evidente de la acción de tocar. El problema es

---

[1] Cayetano, In I, q. 85, a. 1, n. 7. Citado por Fabro, p. 315, nota 23. Ya el Ferrariense se opuso a esta posición de Cayetano, y lo mismo Bañez, citando a Capreolo y Domingo Soto.

[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 316-317.

[3] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 317. Las cursivas son del autor.

que cuando nos toca otra cosa, tibia la anterior y ésta fría, el intelecto entiende lo mismo, «que es», y poco a poco, por cierta inducción, se generaliza la experiencia y se entiende que hay multitud de substancias singulares. Pero el «*id quod est*» siempre se entendió y entenderá como el necesario y evidente sujeto de los accidentes concretos, en continuidad ontológica con los principios activos de las sensaciones concretas que sufrimos. Hemos entendido siempre el ente substancial como viva raíz del matorral de singularidades percibidas por los sentidos.

Nos parece que Fabro lo dice bien: "Tanto la cogitativa como el entendimiento conocen lo singular; pero no del mismo modo: el entendimiento, a diferencia de la cogitativa, lo aprehende «*altiori modo*»[1], es decir de un modo inmaterial, en cuanto no se detiene en las notas individuales de la substancia concreta, sino que apresa el aspecto ontológico en cuanto ve señalada *desde* y *en* ellas la realización concreta de lo abstracto. Aunque la mirada de la inteligencia vaya pues directamente a lo universal, ella puede mantener aún en su campo de visión y en cierto modo, yo diría como en «visión periférica», lo singular, que está anunciado desde los sentidos internos, *análogamente a cuanto sucede en el Sentido Común*, el cual, además de la función propia de juzgar (y precisamente por ella), advierte y tiene compresentes los actos y objetos de todos los sentidos internos. De la misma manera que el sentido común, en cuanto que es facultad discriminativa de los objetos de los sentidos externos, debe tener presentes en sí los objetos y actos de los distintos sentidos; y de la misma manera que la cogitativa, en cuanto es facultad aprehensiva por discriminación (*collatio*) de los contenidos de valor real de los sensibles, debe tener presentes tanto los contenidos de expe-

---

[1] In IV Sent. d. 50, q. 1, a. 3 ad 3: "Intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare".

De Ver q. 2, a. 6 ad 4: "Illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eamdem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobilius tamen, quia immaterialius; et sic non sequitur, quod si sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat".

De Ver q. 10, a. 5 ad 5: "Illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori. Et sic intellectus cognoscere potest ea quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus: sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis".

Q. de Anima a. 20 ad 17: "Anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiae, in qua una virtute cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu et intellectu, cognoscit".

"Es por tanto – concluye Fabro – por la función de facultad principal, y consecuentemente de conciencia universal de toda la vida del individuo, por lo que el entendimiento debe conocer lo singular: si sólo lo conociese la cogitativa, el entendimiento y la cogitativa serían como «dos hombres separados», y se perdería la unidad de la conciencia. Sólo la admisión de un conocimiento de lo singular también por parte del entendimiento puede explicar el que razonemos también sobre los singulares, el que impongamos nombres propios a las cosas, el que formemos la proposición «Sócrates es hombre» y el que insertemos la menor particular en el silogismo prudencial"[1]. La *reflexio* sobre el fantasma, a modo de proceso de *enfoque*, refiere la quididad al singular, que es lo primero conocido; o a un singular indeterminado; o a una generalidad parcial; o a la generalidad absoluta: «este hombre, algún hombre, tales hombres, todo hombre». "Y no se diga que para todo esto basta la aprehensión de la cogitativa: ésta sigue siendo intrínsecamente una fa-

---

ro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis abinvicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro: et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem, et quod quid est eius: et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, inquantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur". Citado por Fabro, p. 320, quien también refiere el Quodlibet XII, q. 8, a. 11: "Aliquid cognoscitur dupliciter: directe et indirecte, scilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum, quia humanus non cognoscit directe singulare, divinus autem sic: quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente; et haec est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuantibus et a materia; et ideo, cum recta cognitio sit per speciem, ideo non cognoscit directe nisi universale. Intellectus autem divinus cognoscit non per similitudinem a re acceptam, sed per extensionem suae essentiae ad res; et haec similitudo, scilicet divina essentia, in Deo est omnium quae sunt in re, expressa similitudo: et ideo directe cognoscit quidquid est in re et quod pertinet ad materiam individualem. Sed quaerens Philosophus si separatus est intellectus, et cognoscit quae sunt in materia; dicit, quod oportet quod hoc cognoscat et alia, sicut formas separatas cognoscit intellectu, et coniunctas materiae per imaginationem; aut alio modo, scilicet per extensionem, in quantum coniungitur phantasiae, quae repraesentat sibi phantasma. Et sic indirecte cognoscit".

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 321. El autor cita aquí la Q. de Anima a. 20 sed contra 1: "Formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima, etiam coniuncta corpori, format propositionem cuius subiectum est singulare, praedicatum universale; ut cum dico: «Socrates est homo». Quod non possum facere nisi *cognoscerem singulare et comparationem eius ad universale*".

riencia actual como los de experiencia pasada; *así* el entendimiento, en cuanto es facultad discriminativa de lo particular y de lo universal, debe poder tener presentes en sí, tanto a lo universal, que es su objeto propio y el término *ad quem* de la abstracción, cuanto el fantasma de la cogitativa que es el término *a quo*"[1].

Aquí está el meollo del asunto: si el entendimiento, al abstraer, perdiera de vista la relación e inclusión del universal abstraído (término *ad quem*) del fantasma concreto del que abstrae (término *a quo*), sería lo mismo que al entender el porqué de una cuestión, me olvidara de la cuestión que explica (descubro el término medio y me olvido del término mayor y menor que pretendía mediar). Entender quididades sin saber de qué cosas concretas son quididades, no sería *abs-traer* sino sólo *traer*, pues habríamos dejado el *a quo* en el olvido. Santo Tomás lo dice escuetamente: "Es necesario que otra potencia discierna el ser de la carne, esto es, el «*quod quid est*» de la carne. Pero esto ocurre de dos maneras:

- De un modo, que la misma carne y el ser de la carne así sean conocidos por potencias totalmente diversas entre sí, esto es, que por la potencia intelectiva se conozca la quididad de la carne, y por la potencia sensitiva la [misma] carne; y esto ocurre cuando el alma conoce *per se* el singular y conoce *per se* la naturaleza de la especie.
- De otro modo ocurre que conozca la carne y el «*quod quid est*» de la carne no por una y otra potencia, sino porque una misma potencia conoce de uno y otro modo la carne y su «*quod quid est*», y así tiene que ser *cuando el alma compara el universal al singular*.

Pues así como más arriba se dijo que no podemos sentir la diferencia entre lo dulce y lo blanco si no hubiera una potencia sensitiva común que conociera a ambos, así también no podríamos conocer la comparación del universal al particular si no hubiera una potencia que conozca a ambos. El intelecto, por tanto, conoce a ambos, pero de uno y otro modo. Porque conoce la naturaleza de la especie o «*quod quid est*» directamente extendiéndose a sí mismo, mas [conoce] al mismo singular por cierta reflexión, en cuanto vuelve sobre los fantasmas, de los que se abstraen las especies inteligibles"[2].

---

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 319-320.

[2] In III De Anima, lect. 8, n. 712-713: "Sed oportet quod alia potentia discernat esse carni, idest quod quid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo sic quod ipsa ca-

formación de un «*verbum*» propio incluso de lo singular, pero se trata de un «*verbum*» formado de modo especial y que a la vez posee una función representativa enteramente particular. Tal «*verbum*» sería formado por el entendimiento en dependencia respecto del fantasma, de manera que el contenido universal de la especie inteligible, en cuanto viene determinado por el contenido individual del fantasma, se puede dividir, digámoslo así, en otros tantos «*verba*» de segundo orden que corresponden a los singulares en los que se ve realizado"[1].

Francisco Silvestre de Ferrara plantea este problema en sus comentarios al *Contra Gentes*: "*Si en dicho conocimiento por reflexión el intelecto forma en sí mismo un concepto propio del singular*. Yo diría que sí, así como, a partir de las quididades materiales, forma cierto concepto propio de la substancia inmaterial, aunque no sea quiditativo por la debilidad de nuestro intelecto. Soy movido a esto porque, como el intelecto pone comparación entre el singular y el universal, como cuando se dice «Sócrates es hombre», proposición que forma el intelecto, como se dice en I, q. 86, a. 1, es necesario que el conocimiento reflejo preceda a la formación y conocimiento de dicho complejo. – Y no vale si se dijera [con Cayetano] que esto no requiere la formación de un concepto propio, sino que puede conocerse por un concepto ajeno, que es en cierto modo concepto de Sócrates no representativo sino argumentativo, como al tratar de la ignorada deidad, si se la llamara A, el intelecto formaría la proposición «A es substancia primera», etc., pues el intelecto, en la formación de dicha proposición, se contenta con un concepto confuso y de quididad nominal. Pero esto ciertamente no vale:

- Primero, porque no habla Santo Tomás de un conocimiento confuso del singular, sino distinto; puesto que pretende que se conoce indirectamente y por reflexión aquello mismo que niega se conozca directamente, es decir, lo singular en su singularidad, porque de esto se trata; y de tal conocimiento quiere que se forme la proposición «Sócrates es hombre»; ahora bien, de un conocimiento confuso no se conocería que Sócrates es hombre según que es Sócrates, sino según que es un cierto singular indistinto. De allí que tampoco se conocería nunca que la deidad es substancia primera, etc., si no se tuviera algún concepto distinto de la deidad, aunque no fuera *simpliciter* quiditativo.
- Además, porque para que algo se entienda, es necesario que se le haga objetivamente presente al intelecto. Ahora bien, Santo To-

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 322-323.

cultad de la sensibilidad y su función es esencialmente isagógica respecto de la vida del entendimiento, tanto bajo el aspecto práctico como bajo el especulativo y jamás puede llegar a ser principio suficiente de nuestra vida consciente. [...] La teoría tomista de la «*conversio ad phantasmata*» [...] está en el centro de toda la gnoseología tomista en cuanto proporciona la unión de lo concreto y lo abstracto en su ser dados a la misma consciencia humana"[1].

4º Conocimiento de lo singular y especie intencional (Fabro)

Después de lo dicho, Fabro se plantea, respecto del conocimiento del singular, el mismo problema que nos planteamos nosotros para el verbo enunciativo en el que se componen quididades: Todo conocimiento determinado se tiene en y por un verbo mental así determinado, de manera que el juicio que compone «Sócrates» y «blanco» – dijimos – tiene que establecer una determinación formal de vinculación de ambas quididades[2]. Pues bien, ¿no hay que decir algo semejante para el conocimiento de los singulares? "La admisión de un conocimiento propio y distinto de lo singular por parte del entendimiento, si resuelve un duro problema, plantea otro no menos delicado para una exégesis tomista que se preocupe de la plena coherencia de los principios interesados en la cuestión. Admitido que el entendimiento conozca verdaderamente, y en consecuencia por una cierta asimilación, lo singular, se debe admitir también que este acto suyo tiene un término mental, puesto que en la gnoseología tomista no se da asimilación intelectual alguna sin la producción de un «*verbum*» que sea para el alma la expresión interior del objeto conocido. ¿Pero es posible tener un «*verbum*» para lo singular material? Para un tomista la cuestión es todo lo contrario de evidente"[3].

Fabro distingue especie impresa de expresa, y presupone una reflexión sobre el verbo para referirlo al singular, distinción y presupuesto que nosotros no hacemos, pero el problema planteado es agudo, y las indicaciones que nos dará sobre los textos tomistas serán preciosas.

Cayetano sortea el problema porque supuso que el singular se conoce «en concepto ajeno». Otros tomistas evitan plantearse la dificultad, pero no han faltado quienes la enfrentaron "y la han resuelto de una manera realmente ingeniosa. Admiten que el entendimiento llega a la

---

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 321.
[2] Cf. «6º La enunciación en acto y en hábito», p. 493.
[3] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 322.

Como dice el de Ferrara, para que el intelecto pueda formar el compuesto «Sócrates es hombre» "es necesario que el conocimiento reflejo [del sujeto] preceda a la formación y conocimiento de dicho compuesto" (lo que tomamos a nuestro favor, es decir, en el sentido que la reflexión sobre el fantasma debe darse ya en la simple aprehensión del singular), y ciertamente no puede haber un conocimiento intelectual sin que se forme un concepto o verbo mental de lo conocido; por lo tanto, si se sostiene con Santo Tomás que hay un conocimiento indirecto y por cierta reflexión del singular, quiere decir que esto se da de alguna manera en el verbo mental. Pero lo que no aclaran ni el Ferrariense ni Fabro, pues responde a cómo hemos entendido la constitución del verbo mental, es que toda modificación que se atribuya al verbo mental, debe ser una modificación formal en el orden de la especie, pues el acto de en-

---

sed per alienum conceptum, qui est quodammodo conceptus Sortis arguitive, non repraesentative, cognosci potest, sicut de ignota deitate, si vocaretur *A*, intellectus formaret hanc propositionem, *A est substantia prima*, etc.: intellectus enim in formatione illius propositionis solo conceptu confuso et *quid nominis* est contentus: hoc, inquam, non valet. – Tum quia non loquitur Sanctus Thomas de cognitione confusa singularis, sed distincta: cum illud velit indirecte et per refiexionem cognosci quod negat cognosci directe, singulare scilicet in sua singularitate, quia de illo quaeritur; et ex tali cognitione velit ut formet hanc propositionem, *Sortes est homo;* ex illa autem cognitione confusa non cognosceretur Sortes esse homo ut Sortes est, sed quoddam singulare indistincte. Unde et nunquam cognosceretur deitatem esse substantiam primam etc., nisi haberetur aliquis conceptus distinctus de deitate, quamvis quidditativus simpliciter non esset. – Tum quia, ad hoc ut aliquid intelligatur, necesse est ut praesens fiat intellectui obiective. Ad hoc autem ponit Sanctus Thomas necessarium esse conceptum. Et ideo, si debet intelligi singulare in sua singularitate, oportet ut formetur de ipso conceptus aliquis proprius: aut scilicet omnino distinctus ab alio conceptu; aut qui virtualiter ipsum proprium contineat, expresse scilicet singulare in sua singularitate repraesentans. – Nec obstat quod, secundum SanctumThomam, repugnat intellectui nostro habere similitudinem materialis individui, quia aliter non abstraheret ab hic et nunc. Dicitur enim quod repugnat intellectui habere similitudinem individui quae sit species intelligibilis *a re causata:* quia intellectus accipit species ex motione ipsarum rerum et per abstractionem a materialibus conditionibus; et ideo, etiam in intelligendo ea quae per species directe cognoscuntur, abstrahit ab hic et nunc, eo quod ipsa species universaliter repraesentet. Non autem repugnat intellectui similitudinem habere singularis quae sit conceptus ab ipso intellectu formatus, dum, cognoscendo speciem intelligibilem, ex ipsa cognita format in se conceptum phantasmatis et singularis, a quibus ipsa species est aliquo modo causata. Nec oportet ut abstrahat ab hic et nunc intellectus quantum ad ea quae cognoscit reflexe, licet in se immaterialis sit: quia ille conceptus, immaterialis existens et non determinatus ad hic et nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repraesentat, sicut et species intellectus angelici. Non obstat etiam quod inquit Sanctus Thomas in Quaest. *de Anima*, a. 20, ad primum secundo loco obiectorum, scilicet quod *ista reflexio non perficitur nisi ex adiunctione virtutis imaginative*. Hoc enim non arguit singulare non cognosci proprio conceptu: sed quod, sicut in cognitione directa requiritur opus imaginationis constituentis phantasma in actu, ita etiam in cognitione reflexa qua cognoscitur singulare, propter dependentiam et colligationem intellectus in intelligendo ad vires sensitivas".

más pone que para esto es necesario el concepto. Por lo tanto, si se debe entender el singular en su singularidad, es necesario que del mismo se forme algún concepto propio, a saber: o totalmente distinto de todo otro concepto; o que contenga virtualmente al mismo [concepto] propio, es decir, que expresamente represente al singular en su singularidad.

Y nada hace que, según Santo Tomás, repugne a nuestro intelecto tener la semejanza material del individuo, que en caso contrario no abstraería del aquí y ahora. Porque se dice que repugna a nuestro intelecto tener una semejanza del individuo que sea especie inteligible *causada de la cosa*, porque el intelecto toma las especies por moción de las mismas cosas y por abstracción de las condiciones materiales; de allí que, también al entender lo que se conoce directamente por las especies, abstrae del *hic et nunc*, por cuanto la misma especie representa universalmente. Pero no repugna al intelecto tener la semejanza del singular que sea un concepto formado por el mismo intelecto, cuando, al conocer la especie inteligible, de este mismo conocimiento forma en sí un concepto del fantasma y del singular de los que la misma especie es de alguna manera causada. Ni es necesario que el intelecto abstraiga del *hic et nunc* en cuanto a aquello que conoce reflexivamente, aunque sea en sí inmaterial, porque dicho concepto, existiendo inmaterialmente y sin estar determinado al *hic et nunca* en su ser, representa inmaterialmente las condiciones materiales, como también las especies del intelecto angélico.

Tampoco se opone lo que dice Santo Tomás en la *Q. de Anima* a. 20 ad 1 (segunda serie), esto es, que «esta reflexión no se perfecciona sino por el agregado de la virtud imaginativa». Esto no demuestra que el singular no se conozca por concepto propio, sino que, así como en el conocimiento directo se requiere la obra de la imaginación que constituye el fantasma en acto, así también [ocurre] en el conocimiento reflejo por el que se conoce el singular, por razón de la dependencia y ligadura del intelecto, al entender, con las fuerzas sensitivas"[1].

---

[1] Franciscus de Sylvestris Ferrariensis, *In I Contra Gentiles*, c. 65: «Quod Deus singularia cognoscat», n. XII, 2: "*Utrum autem in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus proprium conceptum singularis*: Dicerem ego quod sic: sicut et ex quiddítibus materialibus format conceptum aliquem proprium de substantia immateriali; licet quidditativus non sit, propter intellectus nostri debilitatem. Moveor autem ad hoc quia, cum intellectus ponat comparationem inter singulare et universale, sicut cum dicit, «*Sortes est homo*», quam propositionem format ipse intellectus, ut dicitur Prima Parte (q. 86, a. 1), ubi supra, oportet ut cognitio reflexa praecedat formationem et cognitionem illius complexi. – Nec valet si dicatur quod hoc non requirit formationem proprii conceptus,

separadas conocen algunos singulares, pero no todos, aun de los que son presentes. Para cuya evidencia hay que considerar que se da un doble modo de entender:

- Uno por abstracción de los fantasmas, y según este modo los singulares no pueden conocerse *directe* por el intelecto, sino *indirecte*, como se dijo más arriba.
- Otro modo de conocer es por influencia de especies por Dios, y por este modo el intelecto puede conocer los singulares.

Porque así como el mismo Dios, por su esencia, en cuanto es causa de los principios universales e individuales, conoce todo, tanto los universales como los singulares, como se dijo arriba, así las substancias separadas pueden conocer los singulares por las especies, que son ciertas semejanzas participadas de la divina esencia. Pero en esto hay una diferencia entre los ángeles y las almas separadas, porque por tales especies los ángeles tienen un conocimiento de las cosas perfecto y propio, mientras que las almas separadas confuso. De donde los ángeles, por la eficacia de su intelecto, por tales especies no sólo pueden conocer las naturalezas de las cosas en especial, sino también los singulares contenidos bajo las especies. Mientras que las almas separadas por dichas especies no pueden conocer sino sólo aquellos singulares *a los que de alguna manera están determinadas, o por el conocimiento precedente, o por algún afecto*, o por relación natural, o por divina ordenación, porque todo lo que se recibe en algo, se determina en él según el modo del recipiente"[1].

"¿Qué entiende el Santo Doctor – comenta Fabro – por la «*praecedens cognitio*» y la «*aliqua affectio*» que determinan y clarifican en el

[1] I, q. 89, a. 4: "Animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde Angeli, propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem, quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis".

tender del intelecto lo único que hace es poner en acto lo que la especie determina. Y toda modificación de la especie, dada la naturaleza inmaterial del intelecto posible, va a permanecer de manera habitual.

Por eso no camina la precisión de Bañez referida por Fabro: "Este concepto [explicado por el de Ferrara], precisa Báñez, puesto que no abstrae sino que se refiere al *hic et nunc* y a las condiciones individuales del momento en que tiene lugar la reflexión, permanece intrínsecamente inadecuado: estando lo singular, por razón de la materia, a merced de la contingencia, el concepto que tengo presente de un singular no me puede informar con certeza sobre las condiciones que él mismo va a tener en el instante siguiente, por lo que exige, por decirlo así, ser puesto a día continuamente en dependencia de la experiencia actual"[1]. Seguramente se está pensando que el concepto mental está determinado a la vez por la especie universal y por el fantasma singular, de manera que cambiaría constantemente según cambia el fantasma. Pero no está bien, porque el concepto o verbo es inmaterial, y su principio determinativo es sólo la especie y lo que pueda considerarse modificación de la especie, y nunca puede ser determinado directamente por el fantasma sensible. Por eso, si se acepta – como hacemos nosotros – que la especie pueda estar sujeta a modificaciones secundarias, a la manera al menos como la forma substancial recibe los accidentes, éstas podrán perfeccionarse y determinarse ulteriormente "en dependencia de la experiencia actual", pero nunca borrarse ni propiamente cambiar.

Por lo tanto, si pensáramos, como leyó Fabro y ciertamente parece sugerir el de Ferrara, que el concepto universal "se puede dividir en otros tantos «*verba*» de segundo orden que corresponden a los singulares en los que se ve realizado", y puesto que lo que determina a estos verbos tiene que quedar indeleblemente impreso en el intelecto, no se entiende por qué el alma, cuando se separa del cuerpo, no guarda el conocimiento de los singulares. Fabro lo señala muy atinadamente: "Si en esta vida [el alma] lograse formar conceptos propios de los singulares, ¿los podría llevar consigo a la otra vida? El Angélico niega decididamente que el alma separada tenga estos conceptos de los singulares y afirma que no puede conocer los singulares más que por especies infusas como los ángeles: esta doctrina no atestigua ciertamente a favor de un «*verbum*» propio para los singulares materiales"[2].

Se hace, sin embargo, muy interesante lo que dice Santo Tomás acerca del conocimiento de los singulares por el alma separada: "Las almas

---

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 323-324.
[2] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 324.

Dichas determinaciones, entonces, se dan en la especie quiditativa del verbo mental, sin afectarla para nada en su esencia. Porque así como la forma del hombre, al ser recibida en tal o cual sujeto, es signada por la materia, haciéndose alma de tal o cual, sin disminuir en nada su quididad; así también la especie puede guardar referencia a los singulares de los que fue abstraída sin dejar de ser universal. Como es una especie *abstracta*, esto es, traída a partir de singulares, debemos reconocer que la especie conserva a modo de *impresiones o vestigios* su referencia a los singulares, como da a entender Santo Tomás al hablar en otra parte del alma separada [1].

Estos vestigios quedan signados en la especie por el intelecto agente en el mismo proceso de abstracción, que de otra manera no habría fundamento para la intrínseca relación que tiene la especie con el fantasma del que fue abstraída, y aumentan y enriquecen en la medida en que enriquece la experiencia integrada en el fantasma, que es siempre iluminada por el intelecto agente y referida al intelecto posible. Lo que le toca hacer al intelecto posible es actualizar la especie dirigiendo la atención a una u otra impresión, de modo que se refiera a uno u otro de los objetos

---

[1] Cf. Q. de Anima a. 20 (citado también por Fabro en p. 325, nota 36):

Efficacia autem virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis; propter quod naturale est animae corpori uniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum species, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione. Unde nec species influxae sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut Angeli cognoscunt. Sed tamen huiusmodi species influxae determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quae anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem: sicut ad ea quae patitur, vel ad ea ad quae afficitur, vel quorum aliquae impressiones et vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia; non tamen omnia, sed quaedam.

La eficacia de la virtud intelectiva del alma separada no es proporcionada a la universalidad de las formas infusas, sino que es más bien proporcionada a las formas recibidas de las cosas; de allí que le sea natural al alma unirse al cuerpo. Por eso se dijo más arriba que el alma separada no conoce todas las cosas naturales determinada y completamente, ni siquiera según sus especies, sino en cierta universalidad y confusión. De allí que tampoco las especies infusas sean suficientes en ellas para el conocimiento de los singulares, para que ya así puedan conocer todos los singulares, como los conocen los ángeles. Mas, sin embargo, dichas especies infusas son determinadas en la misma alma respecto del conocimiento de algunos singulares, a los que el alma tiene algún orden especial o inclinación: como a aquello que padece, o a aquello a lo que se aficiona, o *de los que permanecen en ella algunas impresiones o vestigios*. Pues todo lo recibido es determinado en recipiente según el modo del recipiente. Y así se ve que el alma separada conoce los singulares, mas no todos, sino algunos.

alma el contenido de las especies infusas, de manera que éstas representen directamente a los singulares? Por comedidas que sean estas expresiones, al menos dejan suponer que el alma lleva consigo a la otra vida algo que es razón para encontrarse, respecto a los singulares con que se relacionó en ésta, en la condición de conocerlos de modo distinto incluso cuando no puede valerse en manera alguna del concurso natural de la sensibilidad. Y puede ser muy bien que este algo sea alguna cosa muy similar a un «*verbum*»: ¿o por qué no decir también que el «*verbum*» de lo universal retiene siempre, incluso en el estado de separación, como una «*signatio*» respecto a los fantasmas a partir de los cuales ha surgido, análoga a la que mantiene el alma separada respecto a su cuerpo?"[1].

Esta última observación de Fabro nos parece muy acertada. Aclarando que lo que se retiene no es un «*verbum*», porque el verbo es *actual* y lo que se retiene es *habitual*, es decir, pertenece al orden de la especie, parece cierto y que corresponde al pensamiento y a las expresiones de Santo Tomás el considerar que la especie abstraída conserva cierta impresión o «*signatio*» (expresión ajustada) respecto del fantasma del que es abstraído, análoga (sólo análoga) a la singularización del alma recibida en el cuerpo. Agradeciendo al P. Fabro este pensamiento, concluyamos.

Nos parece claro que el Ferrariense va demasiado lejos en lo que le atribuye al concepto del singular. El hombre no puede tener un conocimiento del singular en su singularidad, porque la singularidad es ininteligible en sí, pues es totalmente contingente; del singular sólo entendemos lo necesario, la quididad y lo que de ella se sigue. Del singular sólo podemos conocer el *an sit*, es decir, conocemos que existe, pero no lo que es en cuanto tal, pues en cuanto a esto sólo es inteligible justamente la quididad esencial. Por eso se dice que, respecto de las cosas singulares, lo que el intelecto conoce *directe* es la quididad, que existe en el singular pero es en sí universal. La reflexión sobre el fantasma, sin embargo, tiene que poder referirla distintamente a diferentes objetos: o a los singulares de los que se ha tenido noticia, o a un individuo vago, o a una clase de individuos, o la totalidad de los individuos de los que se tuvo experiencia. Todas estas determinaciones que están presentes en el fantasma sensible, pues en éste se conjuga la percepción actual de los sentidos externos con la experiencia habitual, tienen que señalarse también de alguna manera en el verbo mental, para que al reflexionar sobre el fantasma pueda referir la quididad determinadamente a uno u otro de estos objetos.

---

[1] C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 325.

posibles que ofrece el fantasma: ya el singular que se siente actualmente, ya un individuo vago, ya cierta generalidad.

Bien pensado, no hay otra manera de justificar la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás de que no es posible que el intelecto conozca nada sino *por conversión al fantasma*: tiene que haber una relación fundada entre las especies y sus fantasmas correspondientes, pues se componen *para el conocer* de manera análoga a como se compone el alma y el cuerpo *para el ser*. Esta impresión o vestigio en la especie de la singularidad del fantasma es como el término último y más profundo de la *inmutación natural* que las cosas comenzaron causando en los sentidos externos; que se interiorizó luego en el órgano del sentido común y de la imaginación; posteriormente en el órgano de la cogitativa y de la memoria; y que finalmente deja cierta impresión en la misma especie universal.

Estas impresiones no sirven para conocer el singular en cuanto tal, sino sólo para referir la quididad al singular en el que se realiza, referencia que queda significada por los adjetivos demostrativos que se agregan a la quididad cuandose refiere al singular: «*este* hombre», «*algún* hombre», «*todos* los hombres» (de los que se tuvo experiencia). Para conocer los singulares en su singularidad será necesario que Dios infunda especies no abstractas al alma separada, y aun así, como al ser recibidas en el alma humana, que es apta por naturaleza sólo para especies abstractas, se tienen *confuse*, necesitan las impresiones o huellas dejadas en las especies abstraídas en vida para referirse a los singulares. Por lo tanto, así como el alma separada queda signada por su pertenencia al cuerpo; así también el conocimiento que se tuvo en vida queda signado por la experiencia sensitivo-afectiva que se adquirió.

5º El concepto de Dios

Hemos estudiado más arriba al verbo humano en sí mismo, en cuanto conoce lo universal; ahora que consideramos la escala de las producciones, acabamos de considerar cómo el verbo interviene en el conocimiento intelectual del singular, cuyo conocimiento pertenece propiamente a los sentidos; pues bien, para terminar, consideremos ahora cómo conocemos lo superior a nosotros, lo que en sí mismo excede la capacidad de nuestro intelecto, esto es, a Dios: qué concepto o verbo mental podemos llegar a tener de Dios en esta vida, por la sola razón. De esta manera nos disponemos a comprender cómo se conoce Dios a sí mismo y produce el Verbo divino.

De cada cosa que se nos ofrece a nuestro conocimiento comenzamos conociendo su existencia: *an sit*, y luego, si podemos, su esencia: *quid sit*. Pero Dios no es como cualquier otra cosa: hay razones para pensar

que Él es nuestra primera evidencia, porque Dios es el Ente universal y lo primero que abstrae nuestro intelecto es justamente el concepto de ente en común o universal; o por el contrario, cabe pensar que de Dios no podemos saber en absoluto lo que es, sino sólo lo que no es, como cuando decimos que es el ente ilimitado. Se dice que de Dios sólo conocemos *an sit*, que es, pero no *quid sit*, cómo es; pero en Dios se identifica esencia y ser, y no queda claro cómo puede conocerse *que es* sin saber por lo mismo *cómo es*; parece más bien que de Él se conoce todo o nada. Además, hemos visto que la misma existencia de Dios, *an sit*, no se conoce de modo inmediato, sino por medio de una demostración, por lo que quizás hay que decir que de Dios tenemos algún conocimiento, pero que de Él no tenemos ningún concepto o verdadero «verbo de Dios».

Pero vayamos por orden. Ni el intelecto del hombre ni el de ninguna criatura intelectual puede conocer de Dios *quid sit* porque su esencia sólo guarda proporción con la misma inteligencia divina. Las criaturas intelectuales sólo pueden conocer de Dios *an sit*: los ángeles por evidencia, los hombres por una demostración *quia*, esto es, como se demuestra la existencia de la causa propia a partir de la existencia del efecto. Ahora bien, el principio de causalidad no sólo nos permite conocer la pura existencia de la causa, sino también algo de su naturaleza: lo que le pertenece en cuanto causa.

Leímos recientemente que, según el *Zoological Journal of Linnean Society*, "investigadores del Reino Unido demostraron que una especie de ave no voladora que se había extinguido hace unos 136.000 años volvió a aparecer decenas de miles años después"[1]. Como estas gallinetas están ahí y existen, su causa existe, y evidentemente se trata de una causa que incluye de alguna manera la *per-se*-gallineta. Carl von Linneo sostenía el origen divino e inmutable de las especies, pero los investigadores de su Sociedad sostienen ahora que éste sería un caso de «evolución iterativa», muy rápida en términos de evolucionismo, por lo que pareciera que el azar evolutivo adquiere hábito, y hace más rápido lo que ya hizo una vez. Curioso. Un verdadero científico sabe que a las gallinetas las causan las gallinetas o el Creador de las gallinetas; y como, por una parte, el teólogo está convencido que Dios no produce dos veces lo mismo, y por otra estamos persuadidos que los sistemas de datación mienten, la especie no se había extinguido. Más allá de este asunto, vale la siguiente demostración: «La gallineta extinguible exige su causa propia. Ahora bien, la gallineta existe. Por lo tanto, la propia-causa-de-gallinetas es o existe». Aquí sabemos que «es o existe» significa que «es actualmente

[1] RT (*Russia Today*) en español, 10 de mayo de 2019.

según su modo»; y el modo bajo el cual se la conoce es como «causa-gallineta», lo que deja cierta imprecisión, pues puede ser causa unívoca: gallinetas anteriores, o causa análoga: un Creador de gallinetas.

Respecto de Dios ocurre algo parecido. Como dijimos[1], una vez alcanzada la universalización metafísica en el marco de las cinco vías, la demostración de la existencia de Dios puede llevarse a su forma más perfecta en términos de participación: «Los entes *por participación* son necesariamente causados por el ente *per se*. Ahora bien, los entes por participación existen (pues ahí están las cosas ante nuestras narices). Por lo tanto, el ente *per se* existe y se lo llama Dios». El concepto, entonces, por el que conocemos más propiamente a Dios es «*Ens per se*», o mejor, según vimos[2], el «*Esse per se*», ya que el concepto de «Ente» para nosotros se nos presenta como compuesto de supósito y esencia, y «*Esse*» se entiende como acto puro; pero como los actos puros para nosotros no son subsistentes: «blancura», «humanidad», conviene agregarle la aclaración: «*Esse per se subsistens*».

Hay una importante diferencia comparado con el problema de las gallinetas, porque allí nos elevábamos a la Causa primera de modo impropio, pues sólo concluíamos que el Creador tiene la idea de la gallineta y la capacidad de ponerla en la existencia. Pero aquí nos elevamos de modo propio, porque consideramos la universal participación del ser, que tiene que corresponderle como propio a la Causa universal.

Pero vayamos a nuestro asunto. ¿Qué concepto mental tenemos de Dios? Evidentemente referimos a Dios el primer concepto que el intelecto se forma, según la primera especie de «ente», pues así como este concepto incluye en su amplitud todo lo que podamos conocer, así Dios incluye en su esencia todo lo que puede ser. Pero nuesto intelecto agente ha abstraído este concepto de las cosas físicas que se nos presentan a los sentidos, las que se nos ofrecen como sujetos o supósitos que tienen un modo de ser que se manifiesta por sus acciones; de allí que tuvimos que afirmar que nuestra primera noción es *compuesta*[3]. Ahora bien, la reflexión metafísica llegó a entender que esta composición consiste en cierta participación del ser según las esencias, reflexión que se da justamente sobre las cosas que se nos ofrecen por los fantasmas. Por lo tanto, nuestro concepto de Dios es el «ente», pero como enfocado por la demostración de la existencia de Dios más allá de las cosas físicas, μετὰ τὰ φυσικά, superando la composición de supósito y esencia.

---

[1] Cf. «2º La cuarta vía y la contemplación metafísica», p. 137.
[2] Cf. «4º El «constitutivo formal» de la esencia divina», p. 150.
[3] Cf. «2º La primera noción es compuesta», p. 52.

Sí, ciertamente la noción de «enfoque» no es muy precisa, pero ya la habíamos usado para el conocimiento del singular. El objeto propio de nuestro conocimiento intelectual son las quididades naturales consideradas en universal, este es como el enfoque natural del intelecto. Pero como vimos, por cierta *conversio ad phantasmata*, puede como enfocarse más acá de las esencias, para conocer la existencia de lo singular. Pues bien, nuestro concepto de Dios también se tiene por otro modo de *conversión al fantasma*, porque la demostración de la existencia de Dios arranca de la existencia concreta de las cosas físicas; pero no sólo no se queda en éstas, no sólo considera las esencias universales, sino que las traspasa descubriendo tras ellas el *Ens per se* que les da la existencia. Para esto debe hacer como un enfoque largo, que corrija las limitaciones del ente participado: si enfoca el «ente» como subsistente, a modo de participio presente, tiene que negar su composición; si lo enfoca como acto: «*esse*», tiene que afirmar la subsistencia. Esta corrección mental de enfoque largo está implicada en el principio de causalidad llevado a su máxima universalidad: «Los entes *por participación* son causados por el ente *per se*».

Santo Tomás trata de esto en la importantísima cuestión 13 de la *Ia pars*: "Como llegamos al conocimiento de Dios a partir de las criaturas, y a partir de ellas lo nombramos, los nombres que atribuimos a Dios significan al modo como les compete a las criaturas materiales, cuyo conocimiento nos es connatural. Y como en dichas criaturas, las que son perfectas y subsistentes son compuestas, mientras que la forma en ellas no es algo completo subsistente, sino más bien *por lo que* algo es, de allí que todos los nombres impuestos por nosotros para significar algo completo subsistente, significan en concreción, como le compete a los compuestos; mientras que los que se imponen para significar formas simples, significan algo no como subsistente, sino como por lo cual algo es, como la blancura significa como por lo cual algo es blanco. Por lo tanto, como Dios es simple, y es subsistente, le atribuimos los nombres abstractos para significar su simplicidad, y los nombres concretos para significar su subsistencia y perfección; aunque ambos nombres sean deficientes para el modo de Dios, por cuanto nuestro intelecto no lo conoce como es en esta vida"[1].

Así, entonces, nuestro concepto más propio de Dios es el concepto de «ente», que en conversión al fantasma según la extensión del principio de causalidad, es llevado más allá de todo lo que el hombre pueda conocer, de modo que si se lo entiende como «*ens*» se aclara que es *per*

[1] I, q. 13, a. 1 ad 2.

se actualis, y si se lo entiende como «*esse*» se debe aclarar que es *per se subsistens*. Lo mismo habría que decir de otros nombres, como el Uno o la Unidad, el Verdadero o la Verdad, el Bien o la Bondad, pero el más propio es el *Ens* o *Esse*[1].

6º Conclusión

En nuestra escala de producciones nos hemos detenido en señalar la continuidad que hay entre el conocimiento sensible y el intelectual en el hombre, que se unen en él como se une lo corporal con lo espiritual. La producción espiritual del verbo sigue la línea ascendente de la triple producción sensitiva de los sentidos externos, el sentido común con la imaginación y la cogitativa con la memoria: mientras más perfecta la operación, más íntima la producción y más penetrativa de la realidad exterior.

En su penetración de lo exterior, el intelecto se eleva de lo singular a lo universal, entendiendo lo esencial de las cosas, lo que le permite trasponer el opaco orden físico de las cosas materiales para llegar más allá de la física: μετά τὰ φυσικά, y descubrir tras estas nubes la presencia del Sol divino.

Pero si el intelecto puede penetrar lo exterior, es porque penetra lo interior, siendo capaz de reflexionar sobre sus propias producciones espirituales y conocerse en su adecuación con lo real. Asi lo señala Santo Tomás en el capítulo de *Contra Gentes* que nos guía en nuestro ascenso: "El supremo y perfecto grado de vida es, por lo tanto, el que se da según el intelecto, pues el intelecto reflexiona sobre sí mismo y puede entenderse a sí mismo". Aunque la intimidad de la producción intelectual del hombre – sigue diciendo Santo Tomás – no es completa, pues tiene origen *ab extra* por la abstracción: "Pero en la vida intelectual se hallan diversos grados, pues el intelecto humano, si bien puede conocerse a sí mismo, toma el primer inicio de su conocimiento *ab extrínseco*, porque no le cabe entender sin el fantasma"[2].

V. Las alturas de las inteligencias separadas

Ascendamos por las últimas gradas de nuestra escala antes de penetrar en el misterio del Verbo divino, considerando las altísimas produc-

---

[1] Cf. I, q. 13, a. 11: «Si el hombre *Qui est* es el nombre máxime propio de Dios».
[2] IV Contra Gentes c. 11.

ciones angélicas. Lo haremos, como en lo demás, por comparación con las humanas, mejor conocidas[1].

En la exposición del capítulo de *Contra Gentes* que nos sirve de guía, en que se clasifican las producciones según su *intimidad*, Santo Tomás señala para cada grado lo que se agrega en perfección respecto al anterior y lo que falta respecto al siguiente. En cuanto al hombre, destacó sobre el conocimiento sensible la perfecta reflexión, pero señaló también que, por debajo de los ángeles, adquiere sus especies *ab extrínseco*. Respecto de los ángeles dice (retomando el texto ya citado):

"El supremo y perfecto grado de vida es, por lo tanto, el que se da según el intelecto, pues el intelecto reflexiona sobre sí mismo (*in seipso reflectitur*) y puede entenderse a sí mismo. Pero en la vida intelectual se hallan diversos grados, pues el intelecto humano, si bien puede conocerse a sí mismo, toma el primer inicio de su conocimiento *ab extrínseco*, porque no le cabe entender sin el fantasma. La vida intelectual, entonces, es más perfecta en los ángeles, en los que el intelecto no procede a su conocimiento de algo exterior, sino que se conoce por sí a sí mismo (*per se cognoscit seipsum*). La vida de ellos, sin embargo, no alcanza la última perfección, porque si bien la intención entendida es en ellos absolutamente intrínseca, la intención entendida misma no es su substancia, porque en ellos no es lo mismo el entender que el ser (*non est idem in eis intelligere et esse*), como se vió más arriba"[2]. Como todo ser intelectual, el ángel *in seipsum reflectitur*, pero por encima del hombre *per se cognoscit seipsum*, aunque por debajo de Dios en él *non est idem intelligere et esse*.

La primera y fundamental comparación, por lo tanto, entre el conocimiento humano y el angélico, es respecto del primer concepto o verbo o *intentio intellecta*: en el hombre es el concepto de *ens communis*, mientras que en el ángel es el conocimiento de sí mismo, que es como la simple aprehensión angélica. Luego consideraremos cómo el ángel conoce las demás cosas, y aquí tocaremos tres puntos: cómo conoce el án-

---

[1] Para lo que sigue téngase presente lo que dijimos en «4º La naturaleza del *intelligere* en el tratado de los Ángeles», p. 436, donde ya iniciamos esta comparación.

[2] IV Contra Gentes c. 11: "Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet".

gel las demás cosas; cómo puede el ángel conocerse en la verdad si parece no tener una segunda operación equivalente a nuestro juicio; cómo conoce el ángel los singulares, si carece de sentidos. Y por último, cómo se eleva el ángel al conocimiento de Dios, lo que en nosotros se hace por la demostración. Cinco puntos.

1º *El primum cognitum angélico*

Primum cognitum. *Lo primero abstraído* por el intelecto agente del hombre es la noción de «ente», siendo este su acto más propio[1]. Por lo mismo, la noción universal de «ente» es *lo primero conocido* por el intelecto posible, siendo entonces su objeto propio, bajo el cual conoce todo lo que conoce[2]. De allí que, como dijimos, la producción del verbo mental «ente» es la primerísima operación del intelecto, en la que hay simple aprehensión sin mezcla de enunciación, esto es, de reflexión; todos los demás conceptos se alcanzan por reflexión comparativa sobre la noción inicial de ente[3].

Pues bien: *lo primero conocido* para el ángel es su propia esencia y substancia, siendo ésta su objeto propio en el que conoce todas las demás cosas. – Pero apenas propuesta esta comparación, salta a la vista una objeción. La noción de ente que alcanza nuestro pobre intelecto podrá ser abstracta, conocida bajo cierta composición, pero es *universal*; mientras que la esencia propia de cada ángel es un ente de especie determinada: principado, trono o serafín. Es justamente la razón por la que Santo Tomás demuestra que en el ángel no puede identificarse su *intelligere* y su *esse*: "La acción inmanente del *intelligere* tiene infinitud *simpliciter*, pues su objeto es lo verdadero, que se convierte con el ente, por lo que el *intelligere*, en cuanto es de sí, se tiene *ad omnia*, y recibe la especie de su objeto; el *esse*, en cambio, de cualquier criatura está determinado *ad unum* según su género y especie"[4]. ¿Cómo puede decirse, entonces, que los intelectos angélicos tengan como objeto propio y adecuado un ente especial y no el ente universal?

La respuesta a esta objeción ya fue delineada más arriba[5]. Los entes intelectuales son los únicos entes propiamente dichos, creados no sólo con cierta semejanza del Ente divino, sino a su *imagen* porque, como Dios, son también *quodammodo omnia*. Toda criatura intelectual, por

---

[1] Cf. «5º Naturaleza del intelecto agente», p. 357.
[2] Cf. «II. El ente es lo primero conocido», p. 51.
[3] Cf. «3º La formación de quididades», p. 481.
[4] I, q. 54, a. 2. Abreviamos el texto.
[5] Cf. «4º En síntesis», p. 313; «1º El ente propiamente dicho es espiritual», p. 316.

el hecho de serlo, es en sí universal, teniendo en su misma esencia una amplitud tal que puede ser, por el intelecto, *quodammodo omnia*[1]. La luz de nuestro intelecto agente, que se emplea *toda* en la impresión de la noción de ente, es la que manifiesta por la acción todo lo que nosotros somos como seres espirituales, y reflexionando en cierto modo sobre lo que somos – el ente abstracto despojado de toda mayor determinación, como despojados estamos de ciencia y virtud – alcanzamos el conocimiento de todas las demás cosas, y hasta el conocimiento de Dios. Esto que se da *adquirido* en nosotros, se da *innato* en los ángeles: Todo lo conocen por reflexión sobre lo que ellos mismos son, al mundo y a Dios. El esse del ángel es *actualiter* finito pero *virtualiter* infinito, y se expande al entenderse.

La propia esencia de cada ángel es su objeto propio y adecuado. Los ángeles se distinguen entre sí por esencias específicamente distintas, más o menos amplias, de las que se siguen potencias intelectuales proporcionales, de mayor o menor amplitud cognoscitiva, cuyos objetos adecuados serán cosas más o menos perfectas: "Pues el conocimiento se da según que lo conocido está en el que conoce; ahora bien, lo conocido está en el que conoce según el modo del que conoce; de donde el conocimiento de cada cognoscente se da según el modo de su naturaleza. Por lo tanto, si el modo de ser de alguna cosa conocida excede el modo de la naturaleza del cognoscente, el conocimiento de dicha cosa está necesariamente por encima de la naturaleza del tal cognoscente"[2]. De allí que un ángel no pueda conocer perfecta y adecuadamente los ángeles superiores porque tienen una amplitud de ser que excede su potencia intelectual; y por la otra parte, los ángeles inferiores, y con mayor razón las cosas corporales, tiene una amplitud de ser inferior a su capacidad intelectual. Por lo tanto, la realidad que se adecúa perfectamente a la capacidad de su intelecto, es su propia substancia y esencia. Éste es su objeto propio y adecuado, como para el hombre lo es el *ens commune* abstraído de las cosas materiales.

El *primum cognitum* está siempre en acto en el ángel. Dice Santo Tomás: "El intelecto de las substancias separadas está siempre entendiendo en acto. [...] Pues toda substancia viviente tiene alguna operación vital en acto por su naturaleza, que siempre le está presente, aunque las demás a veces estén en él en potencia, como los animales siempre se nutren, aunque no siempre sientan. Ahora bien, las substancias separadas son substancias vivientes, y no tienen más operación vital

[1] Cf. «Raíces metafísicas del conocimiento», p. 308.
[2] I, q. 12, a. 4.

que el entender. Por lo tanto, es necesario que por su naturaleza sean como inteligentes siempre en acto"[1]:

- Nuestro primer movimiento siempre en acto es el movimiento del corazón: "*Primus motus animalis est motus cordis*"[2], que es como principio y fin de todos los demás movimientos: "Como dice el Filósofo, «los movimientos de lo deleitable y contristable y totalmente todos los sentidos parecen comenzar aquí», esto es, en el corazón, y aquí terminar; de allí que para que el corazón sea principio y fin de todos los movimientos que se dan en el animal, tiene cierto movimiento no circular [como el primer movimiento del cielo], pero semejante al circular, esto es, compuesto de tracción y pulsión"[3]. Pero este movimiento está causado por la potencia nutritiva, pues distribuye la nutrición y oxigenación por todo el organismo, potencia que pertenece a la parte vegetativa del alma, asumida y elevada por el alma sensitiva (pues evidentemente las plantas no tienen corazón). Por eso es nuestro primer movimiento vital: "El movimiento progresivo del animal [como caminar], es causado por la operación de los sentidos y de los apetitos; y por este motivo los médicos distinguen las operaciones vitales de las operaciones animales, y dicen que, cesando las animales, permanecen las vitales, llamando vitales a las que acompañan al movimiento del corazón, cesando las cuales cesa la vida, lo que es razonable"[4].
- La primera operación del ángel siempre en acto será necesariamente un acto del intelecto, que sea el más natural al ángel, y cuyo objeto le esté siempre necesariamente presente. Pues bien, este acto no es otro que el conocimiento que tiene de sí mismo, del que – como diremos – nunca se desprende, aún cuando pueda conocer a voluntad una u otra cosa de las demás que existen.

«Per se cognoscit seipsum». El ángel se conoce a sí mismo por sí mismo, por su misma forma substancial: "Como el ángel es inmate-

---

[1] II Contra Gentes c. 97: «*Quod intellectus substantiae separatae semper intelligit actu*». "Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu. [...] *Amplius*. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, ut ex praemissis patet: nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint sicut intelligentes actu semper".

[2] De motu cordis, en «*Opuscula Philosophica*» (Marietti), n. 454.

[3] De motu cordis, n. 460. Según la física actual, los primeros movimientos son ondulatorios, de tracción y pulsión como el del corazón.

[4] De motu cordis, n. 461.

rial, es cierta forma subsistente, y por lo tanto inteligible en acto; de donde se sigue que se entiende a sí mismo por su forma, que es su substancia"[1]. Para conocer a los demás ángeles necesita especies de los mismo por las que los conozca, pues su intelecto no tiene otro modo de determinarse a conocer sus substancias, que le están separadas; pero no necesita una especie de sí mismo para conocerse a sí mismo porque su forma substancial es inteligible en acto y el intelecto le está unido, pues es su potencia que fluye de ella.

Nuestra forma substancial no es inteligible en acto porque es forma en materia, de allí que de ella emana una doble potencia intelectual, agente y paciente: la agente en acto de iluminar los fantasmas, la paciente en potencia de recibir las especies iluminadas. Y la primera especie abstraída por el intelecto agente, por la que se forma el primer verbo del intelecto paciente, es ciertamente la representación inteligible de nuestro ser intelectual: un ente que es *quodammodo omnia* en confusión indeterminada. Nosotros, entonces, nos conocemos a nosotros mismos por la primera vez al reflexionar sobre nuestra primera operación y reconocernos en esa vaga adecuación con la realidad: «el ente es tal como entendemos que es»[2]. Eso somos nosotros, una indeterminada apertura a lo que es, que necesita ser llevada a la ciencia y a la virtud por nuestra familia y sociedad. Al menos eso es lo esencial nuestro: lo racional, luego podremos entender más determinadamente que lo racional se da encarnado en un pobre animal.

La forma substancial del ángel, en cambio, es inteligible en acto porque es forma pura. ¿El ángel, entonces, se entiende a sí mismo por sí mismo, sin necesidad de una potencia distinta de su substancia? No, "la esencia del ángel no es su potencia intelectiva, ni la esencia de nada creado es su potencia operativa"[3]. Lo que dijimos más arriba para el alma, en cuanto fluyen de ella las potencias[4], hay que decirlo también para las substancias separadas: no dejan de ser entes participados que, aunque están en acto en cuanto al *esse*, no dejan de estar en potencia en cuanto tienen una esencia que limita el *esse*; de allí que, en cuanto están en potencia son receptivos de accidentes tales como sus potencias, y en cuanto están en acto son productivos de los mismos. En lo que sí difie-

---

[1] I, q. 56, a. 1.

[2] II Contra Gentes c. 98: "*Intellectus possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili*, nuestro intelecto posible no se conoce a sí mismo sino por la especie inteligible, por la que se pone en acto en el ser inteligible".

[3] I, q. 54, a. 3.

[4] Cf. «3º Las potencias fluyen del alma», p. 326.

ren de nosotros, es que de la substancia angélica emana una potencia intelectual ya en acto de entender, que no requiere el juego de agente y paciente – de substancia compuesta potencia compuesta, de substancia simple potencia simple –, porque su acto de entender está determinado por la misma forma substancial del ángel [1].

¿No hay que entender, por lo tanto, el conocimiento que el ángel tiene de sí mismo como *reflexivo*, pues se trata de una primera operación del intelecto? No, el primer conocimiento del ángel ya es reflexión, pero no sobre su conocer, sino directamente sobre su ser, que es inteligible en acto. Nosotros nos conocemos por reflexión *sobre nuestra acción*, mientras que el ángel se conoce por reflexión *sobre su ser*. La producción intelectual es epifanía del ser, por eso es más adecuado comprender al verbo mental en que el ángel se conoce como una conversión reflexiva sobre su propio ser, por el que se penetra y se manifiesta él mismo a sí mismo.

«Non est idem in eis intelligere et esse». Nuestro verbo mental se compone – dijimos – de especie e *intelligere*, de manera análoga – hemos sostenido – a como el ente se compone de esencia y *esse*. Ahora bien, el primer verbo mental angélico por el que se conoce a sí mismo no está determinado por una especie mental, sino por la misma esencia del ángel. Algún apresurado podría pensar que, como la esencia del ángel ya está en acto por el ser del ángel, el intelecto angélico no necesitaría actualizarla para entenderla, y la entiende tal como es en sí por su ser real. De esa manera, el intelecto angélico haría como un retorno perfecto, y su verbo se identificaría *omnino* con la substancia angélica. ¡Pero lo primero que Santo Tomás nos aclaró al tratar del conocimiento angélico es que en el ángel el *intelligere* no se identifica ni con la substancia (I, q. 54, a. 1), ni con su *esse* (a. 2)! "La acción del ángel no es su *esse*, ni la de ninguna criatura" [2]. En el ángel *non est idem intelligere et esse*, esto sólo se da en Dios. El verbo angélico se compone de su misma esencia como principio formal, pero se pone en acto por un *esse* intencional, que es el *intelligere* angélico. De esta manera, la esencia angélica tiene como una doble existencia, una real y otra mental, en cuanto está

[1] II Contra Gentes c. 96, *Patet autem*: "En las substancias separadas no hay intelecto agente y posible, salvo quizás equívocamente. Pues el intelecto posible y agente se hallan en el alma intelectiva por cuanto alcanza el conocimiento intelectivo de los sensibles, pues el intelecto agente es el que hace que las especies recibidas de los sensibles sean inteligibles en acto, mientras que el intelecto posible es el que está en potencia a conocer todas las formas de los sensibles. Por lo tanto, como las substancias separadas no reciben el conocimiento de los sensibles, no hay en ellas intelecto agente y posible".

[2] I, q. 54, a. 2.

actualizada por un doble *esse*, el real y el mental: por el *esse* real existe en sí mismo, por el *esse* mental se manifiesta a sí mismo y se expande en toda su universalidad[1].

De allí que el ángel tenga una situación media entre Dios, en el que se identifica el ser y el entender, y el hombre, en el que no sólo no se identifica el ser y el entender, sino que tampoco se conoce por su esencia, sino por una especie: "Cada uno se conoce según que está en acto. Ahora bien, la última perfección del intelecto es su operación, pues no es como la acción que tiende en otro [transeúnte], que es perfección de lo obrado, como la edificación de lo edificado, sino que permanece en el que obra [inmanente], como perfección y acto suyo, según se dice en IX de la *Metafísica*. Por lo tanto, lo primero que se entiende del intelecto es su mismo entender. Pero en cuanto a esto, los diversos intelectos se tienen de diverso modo:

- Hay un intelecto, *el divino*, que es su mismo entender; y así en Dios es lo mismo que entienda que Él entiende, y que entienda su esencia, porque su esencia es su entender.
- Hay otro intelecto, *el angélico*, que no es su entender, como se dijo, pero cuyo primer objeto de su entender es su esencia; de allí que, si bien sea distinto en el ángel, según razón, que entienda su entender, y que entienda su esencia, sin embargo conoce ambas cosas a la vez y por un único acto; porque entender su esencia es la perfección propia de su esencia, y [necesariamente] se entiende a la vez y por un mismo acto la cosa con su perfección[2].
- Hay un tercer intelecto, *el humano*, que ni es su entender, ni su entender tiene como primer objeto su esencia, sino algo extrínseco, esto es, la naturaleza de la cosa material; de allí que lo primero conocido por el intelecto humano es dicho objeto, y secundariamente se conoce el acto mismo por el que se conoce el objeto; y por el acto se conoce el mismo intelecto, cuya perfección es el

---

[1] I, q. 54, a. 2 ad 2: "La esencia misma del ángel es la razón de todo su *esse*, mas no es la razón de todo su *intelligere*, porque no puede entenderlo todo por su esencia. Y por lo tanto, según su propia razón, en cuanto es tal esencia, se compara al mismo *esse* del ángel. Pero a su *intelligere* se compara según la razón de un objeto más universal, esto es, de lo verdadero o del ente. Y así se evidencia que, aunque sea la misma forma, sin embargo no es principio del ser y del entender según la misma razón. Y por esto no se sigue que en el ángel sea lo mismo el *esse* y el *intelligere*".

[2] I, q. 87, a. 3 ad 2: "El entender humano mismo no es acto y perfección de la naturaleza material entendida [objeto primero del intelecto humano], de modo que pudiera entenderse la naturaleza de la cosa material y el entender mismo por un único acto, como se entiende por un único acto la cosa con su perfección".

mismo entender. Por eso dice el Filósofo que los objetos se conocen antes que los actos, y los actos que las potencias"[1].

2º Cómo conoce el ángel las demás cosas

La esencia del ángel no alcanza por sí misma a ser semejanza que permita el conocimiento determinado de la universalidad de las cosas, por lo que requiere que se le agreguen especies representativas de las demás cosas: "Hemos de advertir que, como ninguna de las substancias separadas es, según su esencia, principio suficiente del conocimiento de todas las demás cosas, hemos de añadir a cada una de ellas algunas semejanzas inteligibles, sobre su propia substancia, por las cuales cada una de ellas pueda conocer a las demás en su propia naturaleza. Podemos aclararlo de la manera siguiente: El objeto propio del entendimiento es el *ens intelligibile*, que comprende todas las diferencias y especies posibles del ente; porque todo cuanto puede ser, puede también entenderse. Y como todo conocimiento se realiza por modo de semejanza, no puede el intelecto conocer totalmente su objeto, si no tiene en sí la semejanza de todo ente y de todas sus diferencias. Pero la semejanza de todo ente no puede encontrarse sino en la naturaleza infinita, que no está determinada a ningún género o especie del ente, sino que es principio universal y potencia activa de todo ente, como puede serlo únicamente la naturaleza divina, como se ha demostrado. Pero otra naturaleza cualquiera, estando determinada a un género y especie particular de ente, no puede ser la semejanza universal de todo ente. Luego únicamente Dios conoce por su esencia todas las cosas; cualquiera otra de las substancias separadas conoce por su naturaleza, con conocimiento perfecto, únicamente su especie; y el entendimiento posible ni así [se conoce], sino por especie inteligible, como anteriormente explicamos. Ahora bien, toda substancia intelectual, por el simple hecho de serlo, es comprehensiva de todo ente; luego la substancia separada, como no puede comprender en acto todo ente por su naturaleza, considerada en su substancia, está como en potencia respecto a todas las semejanzas inteligibles por las que se conoce todo el ente; y tales semejanzas serán su acto, en cuanto ella es intelectual. Pero esto no es posible sin que tales semejanzas sean muchas, pues ya hemos demostrado que la perfecta semejanza de todo el ente universal no puede ser sino infinita. Y no siendo infinita la naturaleza de la substancia separada, sino limitada, tampoco lo puede ser la semejanza inteligible existente en ella, sino li-

[1] I, q. 87, a. 3.

mitada a cierta especie y género del ente. Luego para conocer todo el ser necesitará muchas de tales semejanzas"[1].

¿Y cómo las adquiere? El pobrecito hombre debe ir abriéndose poco a poco a la universalidad de las cosas, abstrayendo de los fantasmas sensibles las especies de las cosas que se ofrecen a sus sentidos y adquiriendo así un poco de la ciencia de las cosas y la sabiduría de Dios. Los ángeles, en cambio, son los amigos de Dios, con los que Dios no guarda secretos: "A vosotros os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer"[2], por lo que no necesitan investigar la naturaleza de las cosas, sino que Dios les infunde las especies inteligibles de todas las cosas desde el mismo instante de su creación: "Las [cosas] que preexistieron desde la eternidad en el Verbo de Dios – dice profundamente Santo Tomás, citando a San Agustín – emanaron de Él de dos maneras: de un modo, en el intelecto angélico; de otro modo, para que subsistieran en sus propias naturalezas. Procedieron en el intelecto angélico por cuanto Dios imprimió en la mente de los ángeles las semejanzas de las cosas que produjo en el ser natural"[3].

Cada ángel es como un espejo del universo, en el que se refleja con mayor o menor perfección la universalidad de las cosas. O mejor, cada uno de ellos es como una gota de agua por la que pasa la luz blanca del rayo creador, abriéndose en su mismo interior el arco iris de la creación de todas las cosas. Dios crea el ángel en tal condición que siempre le está revelando el íntimo secreto de toda la creación, dejando en su intelecto, por amorosa confianza con su íntimo amigo, la huella inteligible de toda su obra creadora. Dicha huella son las especies inteligibles de las cosas creadas, que Dios revela al intelecto angélico en el mismo proceso de la creación y gobierno de las cosas. Nada hay que Dios haga – en el orden natural – que no pase previamente por el intelecto angélico. Y si algo nuevo hace Dios en el orden del universo, en el mismo proceso por el que emana de Dios, pasa primero por el intelecto angélico: "Dios hizo cada criatura proporcionada al universo que dispuso hacer. Por lo cual, si Dios hubiera dispuesto hacer más ángeles o más naturalezas de las cosas, hubiera impreso más especies inteligibles en las mentes de los ángeles; así como si el arquitecto hubiera querido hacer una casa mayor, habría hecho un mayor fundamento. Por lo tanto, responde a la misma razón el que Dios agregue alguna criatura al universo, y alguna especie inteligible al ángel"[4].

---

[1] II Contra Gentes c. 98.
[2] Jn 15, 15.
[3] I, q. 56, a. 2.
[4] I, q. 56, a. 2 ad 4.

mismo entender. Por eso dice el Filósofo que los objetos se conocen antes que los actos, y los actos que las potencias"[1].

2º Cómo conoce el ángel las demás cosas

La esencia del ángel no alcanza por sí misma a ser semejanza que permita el conocimiento determinado de la universalidad de las cosas, por lo que requiere que se le agreguen especies representativas de las demás cosas: "Hemos de advertir que, como ninguna de las substancias separadas es, según su esencia, principio suficiente del conocimiento de todas las demás cosas, hemos de añadir a cada una de ellas algunas semejanzas inteligibles, sobre su propia substancia, por las cuales cada una de ellas pueda conocer a las demás en su propia naturaleza. Podemos aclararlo de la manera siguiente: El objeto propio del entendimiento es el *ens intelligibile*, que comprende todas las diferencias y especies posibles del ente; porque todo cuanto puede ser, puede también entenderse. Y como todo conocimiento se realiza por modo de semejanza, no puede el intelecto conocer totalmente su objeto, si no tiene en sí la semejanza de todo ente y de todas sus diferencias. Pero la semejanza de todo ente no puede encontrarse sino en la naturaleza infinita, que no está determinada a ningún género o especie del ente, sino que es principio universal y potencia activa de todo ente, como puede serlo únicamente la naturaleza divina, como se ha demostrado. Pero otra naturaleza cualquiera, estando determinada a un género y especie particular de ente, no puede ser la semejanza universal de todo ente. Luego únicamente Dios conoce por su esencia todas las cosas; cualquiera otra de las substancias separadas conoce por su naturaleza, con conocimiento perfecto, únicamente su especie; y el entendimiento posible ni así [se conoce], sino por especie inteligible, como anteriormente explicamos. Ahora bien, toda substancia intelectual, por el simple hecho de serlo, es comprehensiva de todo ente; luego la substancia separada, como no puede comprender en acto todo ente por su naturaleza, considerada en su substancia, está como en potencia respecto a todas las semejanzas inteligibles por las que se conoce todo el ente; y tales semejanzas serán su acto, en cuanto ella es intelectual. Pero esto no es posible sin que tales semejanzas sean muchas, pues ya hemos demostrado que la perfecta semejanza de todo el ente universal no puede ser sino infinita. Y no siendo infinita la naturaleza de la substancia separada, sino limitada, tampoco lo puede ser la semejanza inteligible existente en ella, sino li-

[1] I, q. 87, a. 3.

mitada a cierta especie y género del ente. Luego para conocer todo el ser necesitará muchas de tales semejanzas"[1].

¿Y cómo las adquiere? El pobrecito hombre debe ir abriéndose poco a poco a la universalidad de las cosas, abstrayendo de los fantasmas sensibles las especies de las cosas que se ofrecen a sus sentidos y adquiriendo así un poco de la ciencia de las cosas y la sabiduría de Dios. Los ángeles, en cambio, son los amigos de Dios, con los que Dios no guarda secretos: "A vosotros os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer"[2], por lo que no necesitan investigar la naturaleza de las cosas, sino que Dios les infunde las especies inteligibles de todas las cosas desde el mismo instante de su creación: "Las [cosas] que preexistieron desde la eternidad en el Verbo de Dios – dice profundamente Santo Tomás, citando a San Agustín – emanaron de Él de dos maneras: de un modo, en el intelecto angélico; de otro modo, para que subsistieran en sus propias naturalezas. Procedieron en el intelecto angélico por cuanto Dios imprimió en la mente de los ángeles las semejanzas de las cosas que produjo en el ser natural"[3].

Cada ángel es como un espejo del universo, en el que se refleja con mayor o menor perfección la universalidad de las cosas. O mejor, cada uno de ellos es como una gota de agua por la que pasa la luz blanca del rayo creador, abriéndose en su mismo interior el arco iris de la creación de todas las cosas. Dios crea el ángel en tal condición que siempre le está revelando el íntimo secreto de toda la creación, dejando en su intelecto, por amorosa confianza con su íntimo amigo, la huella inteligible de toda su obra creadora. Dicha huella son las especies inteligibles de las cosas creadas, que Dios revela al intelecto angélico en el mismo proceso de la creación y gobierno de las cosas. Nada hay que Dios haga – en el orden natural – que no pase previamente por el intelecto angélico. Y si algo nuevo hace Dios en el orden del universo, en el mismo proceso por el que emana de Dios, pasa primero por el intelecto angélico: "Dios hizo cada criatura proporcionada al universo que dispuso hacer. Por lo cual, si Dios hubiera dispuesto hacer más ángeles o más naturalezas de las cosas, hubiera impreso más especies inteligibles en las mentes de los ángeles; así como si el arquitecto hubiera querido hacer una casa mayor, habría hecho un mayor fundamento. Por lo tanto, responde a la misma razón el que Dios agregue alguna criatura al universo, y alguna especie inteligible al ángel"[4].

---

[1] II Contra Gentes c. 98.
[2] Jn 15, 15.
[3] I, q. 56, a. 2.
[4] I, q. 56, a. 2 ad 4.

Aunque no hay que pensar que cada ángel tiene la ciencia de las cosas que de hecho existen, como si fuera un conocimiento existencial contingente, sino que en cada uno se agota, según su condición de mayor o menor capacidad, la potencia inteligible de su intelecto respecto del ente universal: "Como la substancia separada, considerada en su naturaleza, está en potencia respecto a las semejanzas por las que se conoce todo el ente, no puede estar totalmente desprovista de todo este tipo de semejanzas, pues tal es la disposición del entendimiento posible antes de entender, como se indica en III *Del Alma*. Tampoco ha de afirmarse que tiene en potencia algunas semejanzas, y otras en acto, como la materia prima de los cuerpos inferiores tiene una forma en acto y otras en potencia, y como nuestro entendimiento posible, una vez que ya tiene ciencia, está en acto respecto a ciertos inteligibles, y en potencia respecto a otros. Sino que, como las substancias separadas no se mueven ni *per se* ni *per accidens*, según hemos expuesto, todo cuanto puede haber de potencia en ellas debe estar en acto; pues de otra manera tendrían que pasar de la potencia al acto, de donde se moverían sea por sí o accidentalmente. Por lo tanto, en ellas se da la potencia y el acto respecto al *esse* inteligible como se da en los cuerpos celestes respecto al *esse* natural. Pues la materia del cuerpo celeste de tal manera se perfecciona por su forma, que no queda en potencia para recibir nuevas formas; y de manera semejante las substancias separadas se perfeccionan totalmente mediante las formas inteligibles cuanto al conocimiento natural. Nuestro entendimiento posible, en cambio, se tiene de manera proporcional a los cuerpos corruptibles, con los que se une como forma; pues de tal manera adquiere en acto ciertas formas inteligibles, que queda en potencia respecto a otras. Por eso se afirma en el libro *De las Causas* que «la inteligencia está llena de formas», porque toda la potencialidad de su entendimiento se completa mediante las formas inteligibles; y en esta forma puede una substancia separada conocer a otra, mediante tales especies inteligibles" [1].

Y por el otro extremo, tampoco hay que pensar que por las especies infusas el ángel iguala la ciencia de todas las cosas que Dios tiene por su esencia. El ángel no adquiere una ciencia *determinada* de todo lo que puede abarcar el ente universal, como Dios conoce determinadamente todo lo que hace y lo que podría haber hecho, sino que cada ángel conoce todo ente bajo cierta generalidad, más perfectamente los ángeles más perfectos, bajo especies más universales. Así como Dios creó todo género de entes, aunque no todas las especies posibles, porque son infinitas,

[1] II Contra Gentes c. 98.

de manera que la creación fuera una imagen suficiente del Ser divino, así cada ángel tiene una ciencia universalmente plena de todo el ente inteligible, pero bajo cierta generalidad, pues sólo la esencia divina es semejanza de toda especie posible.

La ciencia de cada ángel, entonces, es en cierta manera una y la misma: la «Teología», pues se eleva al conocimiento de Dios por analogía – como diremos – y conoce la universalidad de las cosas como expansión del ser infinito de Dios; aunque cada ángel la posee de manera más o menos plena, por especies más o menos universales, según la amplitud de su misma esencia e inteligencia. Esto es así justamente porque cada ángel, por ser una criatura intelectual, es *quodammodo omnia*. La amplitud de su ser le permite ser lo que es según su esencia, y las demás cosas según su inteligencia, y por lo mismo ser la imagen por la que se eleva al conocimiento de Dios (nosotros nos elevamos de las cosas naturales por una *meta-física*, los ángeles de sí mismos por una *meta-angélica*). Y si bien su esencia, a diferencia de la esencia divina, no es apta por sí misma para conocer determinadamente todas las cosas, pues está determinada *ad unum*, es capaz de recibir a modo de hábitos intelectuales las especies de todos los géneros de cosas, por las que puede conocer de hecho todas las cosas existentes, recreándolas en su intelecto al conferirles un modo de ser intelectual[1]. En esto los hombres somos semejantes a ellos; la diferencia está en que nosotros adquirimos las especies de las mismas cosas por el proceso de abstracción, mientras que los ángeles reciben las especies de las cosas por infusión del Creador[2].

3º *Cómo se reconoce el ángel en la verdad*

Dijimos más arriba[3] que una cosa es conocer adecuadamente lo que una cosa es, como cuando conocemos de una cosa *quod quid est*, estando así nuestro intelecto en la verdad, y otra muy distinta es conocer la adecuación de nuestro conocimiento con la cosa, para lo cual debemos volver por reflexión sobre nuestro conocimiento, para considerarlo en su adecuación con la cosa, lo que hacemos por la segunda operación del intelecto, al componer o dividir. Esto sí es conocer no sólo lo que la cosa es, sino reconocernos en la posesión de la verdad, conociendo nuestra adecuación. Y hemos dicho que el objeto propio del intelecto no es sólo

[1] Cf. I, q. 55, a. 1: «Si los ángeles conocen todo por su substancia».
[2] Cf. I, q. 55, a. 2: «Si los ángeles entienden por especies recibidas de las cosas».
[3] Cf. «5º El juicio sobre la verdad», p. 487.

conocer el ente, sino conocer la verdad: el intelecto no descansa hasta saberse en la verdad.

Ahora bien, en el intelecto angélico no hay composición ni división, como tampoco discurso o razonamiento: "De lo mismo proviene que nuestro intelecto entienda discurriendo, y componiendo y dividiendo, esto es, de que no pueda intuir inmediatamente en la primera aprehensión de cualquier primer aprehendido, todo lo que se contiene en su virtualidad; lo que ocurre por la debilidad de la luz intelectual en nosotros. De allí que, como en el ángel hay una luz intelectual perfecta, pues es un espejo puro y clarísimo, como dice el Dionisio, se sigue que el ángel, así como no entiende raciocinando, tampoco entiende componiendo y dividiendo"[1]. "El ángel, al entender la quididad de alguna cosa, entiende a la vez todo lo que se le puede atribuir o remover. De allí que, entendiendo el «*quod quid est*», entiende todo lo que nosotros podemos entender componiendo y dividiendo, por su única simple intelección"[2]. "Así como nosotros entendemos *quod quid est*, así se encuentran dispuestas al entender las substancias separadas, que son absolutamente sin materia, y por eso en el intelecto de ellas no cabe lo falso"[3]. ¿Cómo, entonces, el ángel se conoce en adecuación con lo que es, si no necesita volver sobre sus propios verbos mentales? Porque se entiende así que su conocimiento sea perfectamente adecuado a las cosas, como lo es para nosotros la simple aprehensión, pero no se entiende cómo conoce su adecuación, y por lo tanto la verdad en la que está su intelecto.

Donde el ángel evidentemente no necesita ninguna reflexión sobre su verbo mental para reconocerlo en adecuación con lo real es en el conocimiento que el ángel tiene de sí mismo, porque se conoce a sí mismo por reflexión sobre su propio ser, de manera que el mismo principio que determina el ser del ángel, esto es, su forma o esencia, es el principio que determina su entender, pues dijimos que el ángel se conoce por su misma esencia. De allí que tenga una plenísima inteligencia de la adecuación del verbo mental que tiene de sí mismo con su propio ser, pues ambos se constituyen en razón de la misma forma, que es a la vez *esencia* respecto al *ser* y *especie* respecto al *conocer*. Aquí no se trata de comprobar la adecuación entre una especie representativa y la esencia real, sino que la adecuación es tan perfecta que se trata de identidad. El ángel, entonces, en su *primum cognitum*, esto es, en el conocimiento que tiene de sí mismo, se ve en plenísima y evidentísima verdad.

---

[1] I, q. 58, a. 4.
[2] I, q. 58, a. 4 ad 1.
[3] In III de Anima, lect. 11, n. 762.

Ahora bien, al conocerse el ángel a sí mismo, conoce plenamente – como se dijo para cualquier cosa – todo lo que hay en él y en su virtualidad. Conoce, entonces, la ciencia que tiene de la universalidad de las cosas, pues ve en su misma inteligencia las especies infundidas por Dios que lo abren al ser de todas las demás cosas que existen. Cuando San Miguel dirije su atención a San Rafael, del que tiene una especie que le permite conocerlo, no deja de verse a sí mismo y conocerse, sino que en el mismo conocimiento de sí mismo presta atención a la especie que lo abre al conocimiento de San Rafael y lo conoce en el mismo rayo de luz divina que le da el ser a San Rafael y lo revela a San Miguel – dijimos que el ángel nunca cesa en el conocimiento de su *primum cognitum*, como el hombre nunca deja de conocer todas las cosas como modos del ente –. Por eso San Miguel no se absorbe en el conocimiento de San Rafael con olvido de sí, sino que lo conoce en el mismo conocimiento que tiene de sí, por el que, a la vez, conoce a San Rafael y se conoce a sí en adecuación a San Rafael. ¿Quiere decir que tiene a la vez dos verbos mentales, el verbo mental de sí mismo y el verbo mental de San Rafael? Ya conocemos la dirección de la respuesta a esta objeción: Las aperturas de las especies infusas a la universalidad de las cosas son propiedades necesarias de la misma esencia angélica, que es espejo y prisma del ente universal, por lo que el ángel no puede conocerse plenamente a sí mismo sin saberse en esa apertura a las cosas. El acto por el que conoce a San Rafael no extingue el conocimiento que San Miguel tiene de sí mismo, sino que lo asume como en nueva dirección intencional, por la que se entiende en relación a San Rafael.

Entendámoslo mejor por comparación con lo que dijimos de nuestro modo de conocer:

- Así como nosotros nos conocemos a nosotros mismos y a la verdad en que estamos respecto a las cosas por reflexión sobre nuestra *acción*, nuestro *primum cognitum*, la noción de «ente», así el ángel se conoce a sí mismo y a su adecuación con el universo de las cosas por reflexión sobre su *ser*, que es su *primum cognitum*.
- Así como la verdad que declaramos por la afirmación o negación de nuestros predicados se funda – como dijimos – en la evidencia de la simple aprehensión de la quididad que hace de sujeto, sobre la que el intelecto reflexiona, simple aprehensión que es primeramente la noción de «ente», nuestro *primum cognitum*, en cuya evidencia se funda toda otra evidencia, así también el ángel se ve en la verdad en la medida en que todo otro conocimiento se funda y en cierta manera compone con el conocimiento fundamental de sí mismo, el *primum cognitum* que nunca deja de estar pre-

sente a su intelecto (como nunca deja de estar presente al nuestro la noción de ente, que es como el fundamento luminoso de todo lo que conocemos). Como nuestros predicados se componen con la evidencia del sujeto, así las especies de las cosas en el ángel se componen con la evidencia de sí mismo como *subiectum* de su ciencia: tanto a Dios como al universo lo entiende en la reflexión sobre si mismo, que es el espejo en el que se refleja.

- Y así como en nosotros el verbo que se tiende a formar como simple aprehensión del predicado se compone con el verbo ya formado del sujeto, no como verbo con verbo, pues el intelecto sólo puede tener un único acto, sino como reflexión del intelecto en asunción de su misma simple aprehensión, así también la intelección de San Rafael por la especie infusa del mismo no forma un verbo simple separado, sino que se compone con la reflexión que San Miguel tiene de sí mismo, por lo que no se absorbe en el conocimiento de San Rafael con olvido de sí, como nos pasa a nosotros en la simple aprehensión, sino que lo conoce en la relación amistosa que tiene consigo.

Es así que el ángel no sólo conoce todas las cosas con verdad, sino que se reconoce en la verdad sobre todas las cosas. Reflexione el esforzado Lector sobre lo que hemos dicho. No le ofrecemos ningún texto de Santo Tomás en el que se diga expresamente todo esto, pero estamos ciertos de expresar su pensamiento explícito.

4º *Cómo conoce el ángel los singulares*

Santo Tomás considera este asunto explícitamente en varios lugares. En la *Suma* lo resuelve en dos artículos: primero se pregunta «Si los ángeles conocen las cosas materiales» (I, q. 57, a. 1) y luego «Si el ángel conoce los singulares» (a. 2), a lo que conviene agregar lo que dice luego respecto del alma: «Si el alma separada conoce los singulares» (I, q. 89, a. 4). En la *Suma contra Gentiles* tenemos dos capítulos estrictamente paralelos: «Que las substancias separadas conocen lo material» (II, c. 99); «Que las substancias separadas conocen los singulares» (c. 100). Se toca este asunto en la *Cuestión disputada De Anima*, a. 20: «Si el alma separada conoce los singulares». También en el *Quodlibeto VII* (q. 1, a. 3): «Si el intelecto angélico puede entender los singulares». Y finalmente en el importante opúsculo *De substantiis separatis*, c. 15. Dejamos de lado los lugares de las obras juveniles.

Ahora no nos interesan todos los detalles de esta doctrina, sino sólo entender cómo el ángel está en presencia de las cosas, que no lo tocan

como a nosotros nos tocan las cosas sensibles por los sentidos; esto es, queremos profundizar en la relación intelectual del ángel con las cosas, que no va de las cosas al intelecto por abstracción, como pasa con nosotros, sino del intelecto a las cosas por infusión. En pocas palabras, ¿cómo se da la epifanía del ser a la manera angélica?

Santo Tomás enfrenta el problema en la *Suma* proponiendo uno de esos principios suyos que son como faros que todo lo iluminan: "Tal es el orden en las cosas que, en los entes, los superiores son más perfectos que los inferiores, y que lo que se contiene en los inferiores *deficienter et partialiter et multipliciter*, en los superiores se contiene *eminenter*, y por cierta totalidad y simplicidad [*totaliter et simpliciter*]. Por eso en Dios, como en el sumo vértice de las cosas, todas [las cosas] preexisten *supersubstantialiter* según su mismo simple *esse*, como dice el Dionisio. Los ángeles, por su parte, entre las demás criaturas son los más cercanos y semejantes a Dios, por lo que participan de la bondad divina *et plura et perfectius*, como [también] dice el Dionisio. Así, por lo tanto, todas las [cosas] materiales preexisten en los mismos ángeles, *simplicius* por cierto *et immaterialius* que en las mismas cosas, aunque *multiplicius et imperfectius* que en Dios. Ahora bien, todo lo que es en algo, es en él por el modo de aquello en lo que es; mas los ángeles según su naturaleza son intelectuales; de allí que, así como Dios por su esencia conoce las [cosas] materiales, así los ángeles las conocen por cuanto están en ellos por sus especies inteligibles"[1].

El asunto, entonces, está en entender la condición de la especies en el intelecto angélico, que les permite el conocimiento de las demás cosas, aún de las materiales. En el artículo siguiente Santo Tomás comienza rechazando las opiniones que niegan en los ángeles el conocimiento de los singulares o que sostienen que sólo los conocen en sus causas y no en sí mismos, porque va contra la fe católica que nos ilustra acerca del gobierno y custodia de los ángeles sobre las cosas inferiores: si el hombre las conoce, con mayor razón los ángeles, aunque hay que entender el modo como esto se da.

El mecanismo – si así puede decirse – por el que se infunden las especies ya ha sido indicado: el flujo creador pasa por el intelecto angélico como por un prisma o espejo y deja la huella de las especies de las cosas. "Así como las cosas efluyen de Dios para subsistir en sus propias naturalezas, así también [lo hacen] para estar en el conocimiento angélico"[2]. Pero Dios no sólo les da a las cosas su ser esencial, sino que les

[1] I, q. 57, a. 1.
[2] I, q. 57, a. 2.

sente a su intelecto (como nunca deja de estar presente al nuestro la noción de ente, que es como el fundamento luminoso de todo lo que conocemos). Como nuestros predicados se componen con la evidencia del sujeto, así las especies de las cosas en el ángel se componen con la evidencia de sí mismo como *subiectum* de su ciencia: tanto a Dios como al universo lo entiende en la reflexión sobre si mismo, que es el espejo en el que se refleja.

- Y así como en nosotros el verbo que se tiende a formar como simple aprehensión del predicado se compone con el verbo ya formado del sujeto, no como verbo con verbo, pues el intelecto sólo puede tener un único acto, sino como reflexión del intelecto en asunción de su misma simple aprehensión, así también la intelección de San Rafael por la especie infusa del mismo no forma un verbo simple separado, sino que se compone con la reflexión que San Miguel tiene de sí mismo, por lo que no se absorbe en el conocimiento de San Rafael con olvido de sí, como nos pasa a nosotros en la simple aprehensión, sino que lo conoce en la relación amistosa que tiene consigo.

Es así que el ángel no sólo conoce todas las cosas con verdad, sino que se reconoce en la verdad sobre todas las cosas. Reflexione el esforzado Lector sobre lo que hemos dicho. No le ofrecemos ningún texto de Santo Tomás en el que se diga expresamente todo esto, pero estamos ciertos de expresar su pensamiento explícito.

4º Cómo conoce el ángel los singulares

Santo Tomás considera este asunto explícitamente en varios lugares. En la *Suma* lo resuelve en dos artículos: primero se pregunta «Si los ángeles conocen las cosas materiales» (I, q. 57, a. 1) y luego «Si el ángel conoce los singulares» (a. 2), a lo que conviene agregar lo que dice luego respecto del alma: «Si el alma separada conoce los singulares» (I, q. 89, a. 4). En la *Suma contra Gentiles* tenemos dos capítulos estrictamente paralelos: «Que las substancias separadas conocen lo material» (II, c. 99); «Que las substancias separadas conocen los singulares» (c. 100). Se toca este asunto en la *Cuestión disputada De Anima*, a. 20: «Si el alma separada conoce los singulares». También en el *Quodlibeto VII* (q. 1, a. 3): «Si el intelecto angélico puede entender los singulares». Y finalmente en el importante opúsculo *De substantiis separatis*, c. 15. Dejamos de lado los lugares de las obras juveniles.

Ahora no nos interesan todos los detalles de esta doctrina, sino sólo entender cómo el ángel está en presencia de las cosas, que no lo tocan

como a nosotros nos tocan las cosas sensibles por los sentidos; esto es, queremos profundizar en la relación intelectual del ángel con las cosas, que no va de las cosas al intelecto por abstracción, como pasa con nosotros, sino del intelecto a las cosas por infusión. En pocas palabras, ¿cómo se da la epifanía del ser a la manera angélica?

Santo Tomás enfrenta el problema en la *Suma* proponiendo uno de esos principios suyos que son como faros que todo lo iluminan: "Tal es el orden en las cosas que, en los entes, los superiores son más perfectos que los inferiores, y que lo que se contiene en los inferiores *deficienter et partialiter et multipliciter*, en los superiores se contiene *eminenter*, y por cierta totalidad y simplicidad [*totaliter et simpliciter*]. Por eso en Dios, como en el sumo vértice de las cosas, todas [las cosas] preexisten *supersubstantialiter* según su mismo simple *esse*, como dice el Dionisio. Los ángeles, por su parte, entre las demás criaturas son los más cercanos y semejantes a Dios, por lo que participan de la bondad divina *et plura et perfectius*, como [también] dice el Dionisio. Así, por lo tanto, todas las [cosas] materiales preexisten en los mismos ángeles, *simplicius* por cierto *et immaterialius* que en las mismas cosas, aunque *multiplicius et imperfectius* que en Dios. Ahora bien, todo lo que es en algo, es en él por el modo de aquello en lo que es; mas los ángeles según su naturaleza son intelectuales; de allí que, así como Dios por su esencia conoce las [cosas] materiales, así los ángeles las conocen por cuanto están en ellos por sus especies inteligibles"[1].

El asunto, entonces, está en entender la condición de la especies en el intelecto angélico, que les permite el conocimiento de las demás cosas, aún de las materiales. En el artículo siguiente Santo Tomás comienza rechazando las opiniones que niegan en los ángeles el conocimiento de los singulares o que sostienen que sólo los conocen en sus causas y no en sí mismos, porque va contra la fe católica que nos ilustra acerca del gobierno y custodia de los ángeles sobre las cosas inferiores: si el hombre las conoce, con mayor razón los ángeles, aunque hay que entender el modo como esto se da.

El mecanismo — si así puede decirse — por el que se infunden las especies ya ha sido indicado: el flujo creador pasa por el intelecto angélico como por un prisma o espejo y deja la huella de las especies de las cosas. "Así como las cosas efluyen de Dios para subsistir en sus propias naturalezas, así también [lo hacen] para estar en el conocimiento angélico"[2]. Pero Dios no sólo les da a las cosas su ser esencial, sino que les

[1] I, q. 57, a. 1.
[2] I, q. 57, a. 2.

comunica su existencia singular, por lo que en la esencia divina no sólo está la semejanza de las esencias universales de las cosas, sino también de sus existencias singulares, como ya se había dicho antes [1], por lo que sigue diciendo Santo Tomás: "Ahora bien, es manifiesto que de Dios efluye en las cosas no sólo lo que pertenece a la naturaleza universal, sino también los que son principios de individuación, pues es causa de toda la substancia de la cosa, cuanto a la materia como cuanto a la forma. Y según que causa, así también conoce, porque su ciencia es causa de la cosa, como se mostró más arriba" [2]. Por lo tanto, sólo nos queda aplicar el principio establecido por Santo Tomás en el artículo anterior: "Así como Dios por su esencia, por la que todo lo causa, es semejanza de todo, y por ella conoce todas [las cosas] no sólo cuanto a las naturalezas universales, sino también según la singularidad de las mismas; así también los ángeles, por las especies infusas por Dios, conocen las cosas no sólo cuanto a su naturaleza universal, sino también según su singularidad, en cuanto [sus especies] son ciertas representaciones multiplicadas de aquella única y simple esencia [divina]" [3].

Las especies angélicas, entonces, son algo medio entre la esencia divina y nuestras especies abstractas en cuanto a la multiplicidad, en cuanto a la universalidad y en cuanto a la permanencia:

- En cuanto a la multiplicidad, Dios conoce todo *simpliciter* en la unidad de su esencia, mientras que nosotros conocemos *multipliciter* en la infinita multitud de nuestras especies abstractas de géneros, diferencias y accidentes. Los ángeles, en cambio, conocen por pocas especies, por menos especies mientras más perfectos, *simplicius* respecto a nosotros, pero *multiplicius* respecto de Dios [4].

---

[1] I, q. 14, a. 11: «Si Dios conoce los singulares». Cf. ad 1: "La especie inteligible del intelecto divino, que es la esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, existiendo como principio de todos los principios que entran en la composición de la cosa, ya sea los principios de la especie, ya los del individuo. De allí que por ella Dios conoce no sólo los universales, sino también los singulares".

[2] I, q. 57, a. 2.

[3] I, q. 57, a. 2.

[4] II Contra Gentes c. 98: "Cuanto sea superior una substancia separada, tanto su naturaleza será más semejante a la naturaleza divina; y por lo mismo será menos *contracta*, y más se acercará al ser universal, perfecto y bueno, y por lo mismo tendrá una más universal participación del ser y del bien. Por ello las semejanzas inteligibles existentes en una substancia superior, son menos multiplicadas y más universales. Eso es lo que dice Dionisio en *De la Jerarquía Celestial*, cap. 12, al expresar que los ángeles tienen una ciencia más universal. Y en el libro *De las Causas* se lee que «las inteligencias superiores tienen formas más universales». Y lo sumo de dicha universalidad se encuentra en Dios, quien por lo uno, que es su esencia, conoce todo; mientras que lo ínfimo se da en el en-

- En cuanto a la universalidad, Dios conoce *eminenter* la universalidad de las cosas, en la singularidad de cada una y en su relación con todas las demás por su única y simple esencia. Nosotros conocemos *deficienter* por una universalidad de abstracción que deja de lado lo singular, a lo que accedemos por conversión a los fantasmas sensibles. Los ángeles, en cambio, participan de algún modo de la eminente universalidad de la esencia divina, con especies que no son universales abstractos sino – digamos – integrales, que no se refieren a los individuos por exclusión de singularidades, sino por inclusión e integración en la eminencia de su representación: "Los ángeles, por la eficacia de su intelecto, por dichas especies [infusas] no sólo pueden conocer las naturalezas de las cosas en especial, sino también los singulares contenidos bajo las especies"[1]. La universalidad de sus especies es *eminente* respecto de nosotros, pero *deficiente* respecto de Dios[2].
- En cuanto a la permanencia, Dios conoce *totaliter* todos los aspectos de las cosas desde el inicio de la creación hasta toda la eternidad: "Dios ve todas las cosas en su eternidad que, como es simple, está presente a todo tiempo y lo incluye; de allí que la

tendimiento humano, que para cada inteligible necesita de una especie inteligible propia y coadecuada a él".

[1] I, q. 89, a. 4.

[2] II Contra Gentes c. 98: "El conocimiento que hay en las substancias separadas por formas más universales no es más imperfecto, como ocurre en nosotros. Mediante la semejanza «animal», por la que conocemos algo según el género solamente, tenemos un conocimiento más imperfecto que por la semejanza «hombre», por la que conocemos la especie completa; pues conocer algo sólo según su género, es conocerlo imperfectamente como en potencia; mas conocer en su especie es conocerlo perfectamente y en acto. Pero nuestro entendimiento, por tener el grado ínfimo entre las substancias intelectuales, necesita semejanzas tan particulares, que para cada cognoscible propio, necesita que le responda una semejanza propia en él; de ahí que por la semejanza «animal» no conoce «racional», y por tanto tampoco «hombre», salvo *secundum quid*. Pero la semejanza inteligible que se encuentra en la substancia separada es de una virtualidad más universal, suficiente para representar más cosas, y por lo tanto no produce un conocimiento más imperfecto, sino más perfecto; porque es universal según virtud, al modo como la forma agente en una causa universal, que cuanto más universal sea, tanto se extiende a más cosas y las produce de manera más eficaz. Por una única semejanza, entonces, conoce el [género] animal y sus diferencias, o también de modo [aún] más universal y más contraído, según el orden de dichas substancias. Por consiguiente podemos ejemplificar esto por la que se da en los dos extremos: el entendimiento divino y el humano. Pues Dios conoce todas las cosas por algo uno, que es su esencia; mientras que el hombre requiere de diversas semejanzas para conocer las diversas cosas; aunque también, cuanto más elevado fuese su entendimiento, tanto más cosas puede conocer con un número menor de semejanzas; en cambio es necesario explicar con muchos ejemplos particulares a quienes son tardos de entendimiento, para que puedan conocer las cosas".

comunica su existencia singular, por lo que en la esencia divina no sólo está la semejanza de las esencias universales de las cosas, sino también de sus existencias singulares, como ya se había dicho antes[1], por lo que sigue diciendo Santo Tomás: "Ahora bien, es manifiesto que de Dios efluye en las cosas no sólo lo que pertenece a la naturaleza universal, sino también los que son principios de individuación, pues es causa de toda la substancia de la cosa, cuanto a la materia como cuanto a la forma. Y según que causa, así también conoce, porque su ciencia es causa de la cosa, como se mostró más arriba"[2]. Por lo tanto, sólo nos queda aplicar el principio establecido por Santo Tomás en el artículo anterior: "Así como Dios por su esencia, por la que todo lo causa, es semejanza de todo, y por ella conoce todas [las cosas] no sólo cuanto a las naturalezas universales, sino también según la singularidad de las mismas; así también los ángeles, por las especies infusas por Dios, conocen las cosas no sólo cuanto a su naturaleza universal, sino también según su singularidad, en cuanto [sus especies] son ciertas representaciones multiplicadas de aquella única y simple esencia [divina]"[3].

Las especies angélicas, entonces, son algo medio entre la esencia divina y nuestras especies abstractas en cuanto a la multiplicidad, en cuanto a la universalidad y en cuanto a la permanencia:

- En cuanto a la multiplicidad, Dios conoce todo *simpliciter* en la unidad de su esencia, mientras que nosotros conocemos *multipliciter* en la infinita multitud de nuestras especies abstractas de géneros, diferencias y accidentes. Los ángeles, en cambio, conocen por pocas especies, por menos especies mientras más perfectos, *simplicius* respecto a nosotros, pero *multiplicius* respecto de Dios[4].

---

[1] I, q. 14, a. 11: «Si Dios conoce los singulares». Cf. ad 1: "La especie inteligible del intelecto divino, que es la esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, existiendo como principio de todos los principios que entran en la composición de la cosa, ya sea los principios de la especie, ya los del individuo. De allí que por ella Dios conoce no sólo los universales, sino también los singulares".

[2] I, q. 57, a. 2.

[3] I, q. 57, a. 2.

[4] II Contra Gentes c. 98: "Cuanto sea superior una substancia separada, tanto su naturaleza será más semejante a la naturaleza divina; y por lo mismo será menos *contracta*, y más se acercará al ser universal, perfecto y bueno, y por lo mismo tendrá una más universal participación del ser y del bien. Por ello las semejanzas inteligibles existentes en una substancia superior, son menos multiplicadas y más universales. Eso es lo que dice Dionisio en *De la Jerarquía Celestial*, cap. 12, al expresar que los ángeles tienen una ciencia más universal. Y en el libro *De las Causas* se lee que «las inteligencias superiores tienen formas más universales». Y lo sumo de dicha universalidad se encuentra en Dios, quien por lo uno, que es su esencia, conoce todo; mientras que lo ínfimo se da en el en-

- En cuanto a la universalidad, Dios conoce *eminenter* la universalidad de las cosas, en la singularidad de cada una y en su relación con todas las demás por su única y simple esencia. Nosotros conocemos *deficienter* por una universalidad de abstracción que deja de lado lo singular, a lo que accedemos por conversión a los fantasmas sensibles. Los ángeles, en cambio, participan de algún modo de la eminente universalidad de la esencia divina, con especies que no son universales abstractos sino – digamos – integrales, que no se refieren a los individuos por exclusión de singularidades, sino por inclusión e integración en la eminencia de su representación: "Los ángeles, por la eficacia de su intelecto, por dichas especies [infusas] no sólo pueden conocer las naturalezas de las cosas en especial, sino también los singulares contenidos bajo las especies"[1]. La universalidad de sus especies es *eminente* respecto de nosotros, pero *deficiente* respecto de Dios[2].
- En cuanto a la permanencia, Dios conoce *totaliter* todos los aspectos de las cosas desde el inicio de la creación hasta toda la eternidad: "Dios ve todas las cosas en su eternidad que, como es simple, está presente a todo tiempo y lo incluye; de allí que la

---

tendimiento humano, que para cada inteligible necesita de una especie inteligible propia y coadecuada a él".

[1] I, q. 89, a. 4.

[2] II Contra Gentes c. 98: "El conocimiento que hay en las substancias separadas por formas más universales no es más imperfecto, como ocurre en nosotros. Mediante la semejanza «animal», por la que conocemos algo según el género solamente, tenemos un conocimiento más imperfecto que por la semejanza «hombre», por la que conocemos la especie completa; pues conocer algo sólo según su género, es conocerlo imperfectamente como en potencia; mas conocer en su especie es conocerlo perfectamente y en acto. Pero nuestro entendimiento, por tener el grado ínfimo entre las substancias intelectuales, necesita semejanzas tan particulares, que para cada cognoscible propio, necesita que le responda una semejanza propia en él; de ahí que por la semejanza «animal» no conoce «racional», y por tanto tampoco «hombre», salvo *secundum quid*. Pero la semejanza inteligible que se encuentra en la substancia separada es de una virtualidad más universal, suficiente para representar más cosas, y por lo tanto no produce un conocimiento más imperfecto, sino más perfecto; porque es universal según virtud, al modo como la forma agente en una causa universal, que cuanto más universal sea, tanto se extiende a más cosas y las produce de manera más eficaz. Por una única semejanza, entonces, conoce el [género] animal y sus diferencias, o también de modo [aún] más universal y más contraído, según el orden de dichas substancias. Por consiguiente podemos ejemplificar esto por la que se da en los dos extremos: el entendimiento divino y el humano. Pues Dios conoce todas las cosas por algo uno, que es su esencia; mientras que el hombre requiere de diversas semejanzas para conocer las diversas cosas; aunque también, cuanto más elevado fuese su entendimiento, tanto más cosas puede conocer con un número menor de semejanzas; en cambio es necesario explicar con muchos ejemplos particulares a quienes son tardos de entendimiento, para que puedan conocer las cosas".

comunica su existencia singular, por lo que en la esencia divina no sólo está la semejanza de las esencias universales de las cosas, sino también de sus existencias singulares, como ya se había dicho antes [1], por lo que sigue diciendo Santo Tomás: "Ahora bien, es manifiesto que de Dios efluye en las cosas no sólo lo que pertenece a la naturaleza universal, sino también los que son principios de individuación, pues es causa de toda la substancia de la cosa, cuanto a la materia como cuanto a la forma. Y según que causa, así también conoce, porque su ciencia es causa de la cosa, como se mostró más arriba" [2]. Por lo tanto, sólo nos queda aplicar el principio establecido por Santo Tomás en el artículo anterior: "Así como Dios por su esencia, por la que todo lo causa, es semejanza de todo, y por ella conoce todas [las cosas] no sólo cuanto a las naturalezas universales, sino también según la singularidad de las mismas; así también los ángeles, por las especies infusas por Dios, conocen las cosas no sólo cuanto a su naturaleza universal, sino también según su singularidad, en cuanto [sus especies] son ciertas representaciones multiplicadas de aquella única y simple esencia [divina]" [3].

Las especies angélicas, entonces, son algo medio entre la esencia divina y nuestras especies abstractas en cuanto a la multiplicidad, en cuanto a la universalidad y en cuanto a la permanencia:

- En cuanto a la multiplicidad, Dios conoce todo *simpliciter* en la unidad de su esencia, mientras que nosotros conocemos *multipliciter* en la infinita multitud de nuestras especies abstractas de géneros, diferencias y accidentes. Los ángeles, en cambio, conocen por pocas especies, por menos especies mientras más perfectos, *simplicius* respecto a nosotros, pero *multiplicius* respecto de Dios [4].

---

[1] I, q. 14, a. 11: «Si Dios conoce los singulares». Cf. ad 1: "La especie inteligible del intelecto divino, que es la esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, existiendo como principio de todos los principios que entran en la composición de la cosa, ya sea los principios de la especie, ya los del individuo. De allí que por ella Dios conoce no sólo los universales, sino también los singulares".

[2] I, q. 57, a. 2.

[3] I, q. 57, a. 2.

[4] II Contra Gentes c. 98: "Cuanto sea superior una substancia separada, tanto su naturaleza será más semejante a la naturaleza divina; y por lo mismo será menos *contracta*, y más se acercará al ser universal, perfecto y bueno, y por lo mismo tendrá una más universal participación del ser y del bien. Por ello las semejanzas inteligibles existentes en una substancia superior, son menos multiplicadas y más universales. Eso es lo que dice Dionisio en *De la Jerarquía Celestial*, cap. 12, al expresar que los ángeles tienen una ciencia más universal. Y en el libro *De las Causas* se lee que «las inteligencias superiores tienen formas más universales». Y lo sumo de dicha universalidad se encuentra en Dios, quien por lo uno, que es su esencia, conoce todo; mientras que lo ínfimo se da en el en-

- En cuanto a la universalidad, Dios conoce *eminenter* la universalidad de las cosas, en la singularidad de cada una y en su relación con todas las demás por su única y simple esencia. Nosotros conocemos *deficienter* por una universalidad de abstracción que deja de lado lo singular, a lo que accedemos por conversión a los fantasmas sensibles. Los ángeles, en cambio, participan de algún modo de la eminente universalidad de la esencia divina, con especies que no son universales abstractos sino – digamos – integrales, que no se refieren a los individuos por exclusión de singularidades, sino por inclusión e integración en la eminencia de su representación: "Los ángeles, por la eficacia de su intelecto, por dichas especies [infusas] no sólo pueden conocer las naturalezas de las cosas en especial, sino también los singulares contenidos bajo las especies"[1]. La universalidad de sus especies es *eminente* respecto de nosotros, pero *deficiente* respecto de Dios[2].
- En cuanto a la permanencia, Dios conoce *totaliter* todos los aspectos de las cosas desde el inicio de la creación hasta toda la eternidad: "Dios ve todas las cosas en su eternidad que, como es simple, está presente a todo tiempo y lo incluye; de allí que la

---

tendimiento humano, que para cada inteligible necesita de una especie inteligible propia y coadecuada a él".

[1] I, q. 89, a. 4.

[2] II Contra Gentes c. 98: "El conocimiento que hay en las substancias separadas por formas más universales no es más imperfecto, como ocurre en nosotros. Mediante la semejanza «animal», por la que conocemos algo según el género solamente, tenemos un conocimiento más imperfecto que por la semejanza «hombre», por la que conocemos la especie completa; pues conocer algo sólo según su género, es conocerlo imperfectamente como en potencia; mas conocer en su especie es conocerlo perfectamente y en acto. Pero nuestro entendimiento, por tener el grado ínfimo entre las substancias intelectuales, necesita semejanzas tan particulares, que para cada cognoscible propio, necesita que le responda una semejanza propia en él; de ahí que por la semejanza «animal» no conoce «racional», y por tanto tampoco «hombre», salvo *secundum quid*. Pero la semejanza inteligible que se encuentra en la substancia separada es de una virtualidad más universal, suficiente para representar más cosas, y por lo tanto no produce un conocimiento más imperfecto, sino más perfecto; porque es universal según virtud, al modo como la forma agente en una causa universal, que cuanto más universal sea, tanto se extiende a más cosas y las produce de manera más eficaz. Por una única semejanza, entonces, conoce el [género] animal y sus diferencias, o también de modo [aún] más universal y más contraído, según el orden de dichas substancias. Por consiguiente podemos ejemplificar esto por la que se da en los dos extremos: el entendimiento divino y el humano. Pues Dios conoce todas las cosas por algo uno, que es su esencia; mientras que el hombre requiere de diversas semejanzas para conocer las diversas cosas; aunque también, cuanto más elevado fuese su entendimiento, tanto más cosas puede conocer con un número menor de semejanzas; en cambio es necesario explicar con muchos ejemplos particulares a quienes son tardos de entendimiento, para que puedan conocer las cosas".

única mirada de Dios se dirige a todo lo que se hace en todo tiempo como a lo presente, y ve todas las cosas tal como son en sí mismas"[1]. Nosotros conocemos también de una manera atemporal, pero no por inclusión sino por exclusión, porque abstraemos de todo *hic et nunc*. Los ángeles, también en este aspecto, tienen una posición intermedia, porque su conocimiento no es total sino parcial, pues no abarca lo futuro: "El intelecto angélico, y cualquier intelecto creado, *deficit ab aeternitate divina*; por lo que el futuro, tal como es en su ser, no puede ser conocido por ningún intelecto creado"[2]. Aunque evidentemente los ángeles conservan la memoria de los acontecimientos pasados porque, como decimos, en sus especies se representa no sólo lo universal sino lo singular de cada momento, y todo lo que una vez se imprime en el intelecto queda en él indeleblemente impreso.

Dubium. Aunque todo lo dicho es muy esclarecedor, queda sin embargo una sombra en el punto más fundamental, que es el de la *continuidad* entre el verbo angélico y el ser real de las cosas que no son el ángel mismo. Porque respetando todo lo dicho, podemos seguir pensando a los ángeles encerrados en sí mismos, recibiendo de Dios el noticiero en vivo de lo que está pasando en el universo, que se reproduce en el espejo o pantalla de su intelecto, sabiendo lo que ocurre con las cosas, pero *sin ver las cosas mismas*, en la misma realidad de su ser. El sentido de la vista, como todos los demás sentidos, recibe la impresión de las cosas mismas, de manera que comulgan con ellas en la comunicación de la acción, pues la pasión del órgano sensible es a la vez la acción de la cosa sensible exterior. Pero en el ángel todo viene de Dios y nada de las cosas, por lo que no se ve cómo pueda fundarse el conocimiento de la cosa misma, en la realidad de su ser: tienen la representación de las cosas, se saben en la verdad porque el dato les viene de Dios, pero su conocimiento – así entendido – se parece más al conocimiento *por fe de autoridad* que al *de evidencia de la realidad*.

Solución. Lo mismo podríamos sentir del hombre si aceptáramos que el intelecto agente abstrae las especies y consideráramos que el intelecto posible las actualiza en sí mismo, pues sólo entendería la representación fiel de la cosa y no lo que es la cosa misma: quedaría encerrado en su interioridad. La doctrina que defiende la *continuidad* entre el verbo mental y el ser real de la cosa es la de la *conversio ad phantasma-*

---

[1] I, q. 57, a. 3.
[2] I, q. 57, a. 3.

ta: "Para que el intelecto entienda en acto su objeto propio, es necesario que se convierta a los fantasmas, para que contemple la naturaleza universal existente en lo particular"[1]. Ahora bien, en este proceso tiene una función fundamental el intelecto agente, que no solamente abstrae la especie del fantasma imprimiéndola en el intelecto posible, sino que, en la *conversio*, vuelve a iluminar el fantasma para que se evidencie la continuidad inteligible entre el verbo y el fantasma. *La luz del intelecto agente sella la continuidad entre el verbo mental y el fantasma*, y a través del fantasma, con los sentidos externos y la cosa misma en su concreta realidad.

Pues bien, *la función que cumple la luz del intelecto agente en nosotros, la cumple la luz del intelecto divino en los ángeles*. Así como la luz del intelecto agente imprime las especies en nosotros, la luz del intelecto divino las imprime en los ángeles; pero la luz del intelecto agente es indeterminada, y se determina en lo universal al iluminar los fantasmas, mientras que la luz del intelecto divino es perfectamente determinada aún en lo singular, pues da el ser a las cosas, por lo que imprime especies representativas también de los singulares. Pero así como la función del intelecto agente no termina en la impresión de especies, sino que ilumina los fantasmas para que el intelecto humano entienda sus especies como existentes en las cosas, así también la función del intelecto divino no se reduce a la impresión de especies en el intelecto angélico, sino que le ilumina las cosas con su luz creadora, haciéndole ver que sus especies son de las cosas, pues el mismo rayo de luz que le imprime la especie en el intelecto es el que le da el ser a la cosa. Por lo tanto, así como entendemos que el intelecto del hombre conoce *por conversión al fantasma*, iluminado por el intelecto agente, tenemos que entender que el intelecto del ángel conoce *por conversión a las cosas*, iluminadas por el intelecto *agens* divino. *La luz del intelecto divino sella la continuidad entre el verbo angélico y las cosas.*

5º Cómo conoce el ángel a Dios

"Los ángeles son más potentes en conocer que los hombres; ahora bien, los hombres pueden conocer a Dios por lo que les es natural (*per sua naturalia*), según lo de *Romanos* (1, 19): «Lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos»; por lo tanto, mucho más [lo pueden] los ángeles"[2].

---

[1] I, q. 84, a. 7. Cf. «3º La percepción intelectiva de los singulares (Fabro)», p. 582.
[2] I, q. 56, a. 3 sed contra.

"Hay que decir, entonces, que los ángeles pueden tener algún conocimiento de Dios *per sua naturalia*. Para cuya evidencia hay que considerar que algo se conoce *de tres maneras*:

- *De un modo*, por presencia de su esencia en el cognoscente, como si se viera la luz en el ojo[1], y así se ha dicho que el ángel se entiende a sí mismo.
- *De otro modo*, por presencia de su semejanza en la potencia cognoscitiva, como la piedra es vista por el ojo por cuanto su semejanza resulta en el ojo.
- *De un tercer modo*, por cuanto la semejanza de la cosa conocida no se recibe inmediatamente de la misma cosa conocida, sino de otra cosa en la que resulta, como cuando vemos un hombre en el espejo.

El primer conocimiento, entonces, se asimila al conocimiento divino, por el que [Dios] se ve [a sí mismo] por su esencia; y este conocimiento de Dios no puede estar presente en ninguna criatura *per sua naturalia*, como se ha dicho más arriba[2]. *Y el tercer conocimiento* se asimila al conocimiento por el que nosotros conocemos a Dios *in via*, por la semejanza que de Él resulta en las criaturas, según aquello de *Romanos* (1, 20): «Lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras». De allí que digamos que vemos a Dios en un espejo. Ahora bien, el conocimiento por el que el ángel conoce a Dios *per sua naturalia* es algo medio entre estos dos, y se asimila a aquel conocimiento por el que la cosa se ve por una especie recibida de ella. Porque como la imagen de Dios está impresa en la misma naturaleza del ángel por su esencia, el ángel conoce a Dios en cuanto es semejanza de Dios, *similitudo Dei*. No ve, sin embargo, la misma esencia de Dios, porque ninguna semejanza creada es suficiente para representar la esencia divina, por lo que dicho conocimiento se tiene más con el especular [que con el esencial], porque la misa naturaleza angélica es cierto espejo que representa la semejanza divina"[3]. "El modo connatural al ángel de conocer a Dios es conocerlo por la semejanza de Dios que refulge en el mismo ángel"[4].

Como hemos dicho, el ángel es imagen de Dios en cuanto es *ens quodammodo omnia*, que al menos por el intelecto alcanza de alguna

---

[1] Según la antigua teoría que consideraba la luz de naturaleza espiritual.
[2] I, q. 12, a. 4: «Si algún intelecto creado puede ver la divina esencia *per sua naturalia*».
[3] I, q. 56, a. 3.
[4] I, q. 12, a. 4 ad 1.

manera la infinitud de la esencia divina. El ángel se conoce con evidencia como ente participado, pero que participa del ser de tal manera que se abre *quodammodo ad omnia*, y en especial y principalmente al Ser divino, del que proviene, al que se ordena y al que se asemeja como imagen a ejemplar. Así, entonces, como el concepto mental que el hombre tiene de Dios es su *primum cognitum*, la noción de ente, así también el ángel conoce a Dios por el verbo mental que tiene de sí mismo, su *primum cognitum*, pero no en cuanto se queda en sí mismo, sino en cuanto referido al Ser del que ve que participa.

F. El misterio del Verbo de Dios

I. CÓMO HAY QUE TOMAR LA GENERACIÓN EN LO DIVINO, 628. — 1º El último tramo de la vía de ascenso al Verbo divino, 628. — 2º La producción del Verbo en Dios es verdadera generación, 634.

II. OTRAS EXPOSICIONES TOMISTAS DE LA PROCESIÓN DEL VERBO DIVINO, 649. — 1º La procesión del Verbo en la *Suma Teológica*, 650. — 2º La concepción del Verbo en el *Compendio de Teología*, 656. — 3º El Verbo divino según la *Cuestión disputada De Potentia*, 661. — 4º El Verbo de Dios en el *Comentario al Evangelio de San Juan*, 678.

III. CONCLUSIÓN, 686.

Al terminar el capítulo primero consideramos la fecundidad intrínseca del ser, que exige en cierta manera la revelación de la fecundidad *ad intra* del Ser supremo en el misterio de la Paternidad y Filiación divinas[1]. Dios de Dios, el Padre que engendra al Hijo, el océano infinito de ser que se vuelca sobre sí mismo, pero ¿qué necesidad tiene Dios de volverse sobre sí mismo? Esto lo dijimos al comienzo de este segundo capítulo: el ser se completa a sí mismo al conocerse, porque el conocimiento es la operación vital por excelencia, de la que el viviente tiene pleno dominio, y es a la vez operación que domina o asume lo conocido[2]. El ser se adueña del ser por el conocimiento. El Ser infinito, al conocerse, se manifiesta a sí mismo en una epifanía o floración o fructificación de lo que Él mismo es, concibiendo al Verbo, en el que se posee como ser entendido, y de este conocimiento se espira el Amor gozoso, a modo de aroma de dicho fruto o flor, como consideraremos en el tercer capítulo.

---

[1] Cf. «I. Dios Padre y la fecundidad del ser», p. 245.
[2] Cf. «Qué es conocer», p. 290.

Para acceder al misterio del Verbo de Dios hemos seguido la vía de las producciones creadas. Lo que nos esclarece de manera maravillosa la conciliación de los dos aspectos aparentemente contradictorios de dicho misterio, esto es, la consubstancialidad y la distinción real de las personas divinas del Padre y del Hijo, es la progresión – a la luz de los principios tomistas – del verbo humano, el verbo angélico y el Verbo divino. Por eso centraremos la conclusión de este asunto en la exposición del capítulo de *Contra Gentes* cuyo desarrollo hemos seguido.

I. Cómo hay que tomar la generación en lo divino

El capítulo 11 del libro IV de la *Summa contra gentiles* se titula: «Cómo hay que tomar la generación en lo divino, y lo que del Hijo de Dios se dice en las Escrituras». Como vimos, plantea el asunto diciendo: "[Para mostrar que la verdad de la fe no puede ser superada por la razón] conviene aquí tomar como principio que según la diversidad de naturalezas se encuentra en las cosas un diverso modo de emanación, y cuanto más alta es una naturaleza, lo que de ella emana le es tanto más íntimo"[1]. Se consideraron las emanaciones o producciones de los cuerpos inanimados, de las plantas y de los simples animales, para pasar luego al grado supremo de los seres espirituales, señalando en esta vía ascendente de naturalezas la gradual mayor intimidad de sus producciones. Repasemos ahora comparativamente el último tramo de la ascensión, por el que accedemos a lo divino.

1º El último tramo de la vía de ascenso al Verbo divino

Hemos estudiado *in extenso* la producción intelectual del hombre, y brevemente la del ángel. Ahora retomemos la comparación que hace Santo Tomás de las producciones de los seres intelectuales, hombre, ángel y Dios, que es donde se expone la médula de su esclarecimiento del misterio del Verbo en Dios. Para ello traigamos el texto completo, cuya primera parte ya hemos considerado:

Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum in-	El supremo y perfecto grado de vida es, por lo tanto, el que se da

[1] IV Contra gentes c. 11: "Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum".

tellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet.

según el intelecto, pues el intelecto reflexiona sobre sí mismo y puede entenderse a sí mismo. Pero en la vida intelectual se hallan diversos grados, pues el intelecto humano, si bien puede conocerse a sí mismo, toma el primer inicio de su conocimiento de lo exterior, porque no le cabe entender sin el fantasma, como se vió más arriba.

Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet.

La vida intelectual, entonces, es más perfecta en los ángeles, en los que el intelecto no procede a su conocimiento de algo exterior, sino que se conoce por sí a sí mismo. La vida de ellos, sin embargo, no alcanza la última perfección, porque si bien la intención entendida es en ellos absolutamente intrínseca, la intención entendida misma no es su substancia, porque en ellos no es lo mismo el entender que el ser, como se vió más arriba.

Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.

Por lo tanto, la última perfección de la vida compete a Dios, en el que no es una cosa el entender y otra el ser, como se mostró más arriba, y así conviene que la intención entendida en Dios sea la misma esencia divina.

Santo Tomás pone la nota característica de la emanación intelectual, por la que tiene la máxima intimidad respecto de todas las anteriores emanaciones corporales, vegetales o animales, en que el intelecto «*reflectitur in seipsum*», tiene la aptitud como de autopenetrarse al entender lo que él mismo es y entiende: «*seipsum intelligere potest*». Por supuesto esto se da en grados, menos en el hombre, más en el ángel, tan perfectamente en Dios que explica que el Verbo divino sea consubstancial en Dios, por la más plenísima reflección y autopenetración.

Respecto del hombre, sigue diciendo Santo Tomás en nuestro capítulo:

Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum.

Llamo «intención entendida» a lo que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa entendida. La que en nosotros no es ciertamente ni la misma cosa que se entiende, ni la misma substancia del intelecto; sino que es cierta semejanza concebida en el intelecto de la cosa entendida, significada por las voces exteriores; de allí que esta intención se denomine «verbo interior», que es significado por el verbo exterior.

Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis.

Ahora bien, que dicha intención no sea en nosotros la cosa entendida se ve por cuanto no es lo mismo entender la cosa, que entender la misma intención entendida, lo que el intelecto hace al reflexionar sobre su obra; de allí que unas ciencias son de las cosas, y otras de las intenciones entendidas.

Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.

Y que la intención entendida no sea el mismo intelecto en nosotros, se ve por cuanto el ser de la intención entendida en nosotros consiste en el mismo entender, y no así el ser del intelecto, cuyo ser no es su entender.

La «*intentio intellecta*» es una de las denominaciones del verbo mental. Por el verbo mental conocemos la cosa porque es «*quaedam similitudo concepta*», cierta semejanza concebida de la cosa, por la que la cosa existe en cierto modo en el intelecto; pues así como la cosa tiene su esencia que existe en lo real por su acto de ser (el *esse*), así la «*intentio intellecta*» tiene su especie, que es semejanza de la esencia de la cosa, que existe en lo mental por el acto de entender (el *intelligere*). Es claro, entonces, que el verbo mental humano no es la cosa, porque ni está determinado por la esencia misma de la cosa, sino por una especie abstraída; ni existe por el *esse* real, sino por el *intelligere* mental.

Nótese que aquí Santo Tomás está teniendo en cuenta la analogía entre el verbo mental y la cosa real tal como lo hemos mostrado más

arriba, según la cual *la especie es al intelligere como la esencia al esse*, según la distinción estrictamente tomista. Sin esta comprensión no se entiende el texto que explicamos ni lo que sigue del capítulo, como lo iremos mostrando. En esta analogía está el meollo de la explicación tomista del misterio del Verbo de Dios, y estamos persuadidos que justamente el maravilloso esclarecimiento que hace de este misterio lo llevó a Santo Tomás a plantearla con tanta seguridad, siendo en sí misma tan sutil. Pero volvamos al texto.

Es claro también que el verbo mental no se identifica con el mismo intelecto, y menos con la substancia del hombre, porque el intelecto es potencia, cualidad de segunda especie, es decir, es un accidente que existe por el mismo *esse* substancial del hombre, perteneciendo al orden del ente primero, mientras que el verbo mental es ente segundo, que existe por el *intelligere*. Pero el intelecto puede conocerse por su obra o producto, que es inteligible en acto, y tras él su sujeto o fundamento, que es la substancia humana; y aquí es donde interviene la *reflexio*, porque el intelecto pone su acto y produce el verbo de simple aprehensión, pero guarda la capacidad de volver sobre su propio acto y conocer que conoce. Aquí es donde la *reflexio* se muestra en todo su misterio – si se puede usar este término –, pues como vimos, tenemos entonces verbo de verbo, verbo que penetra en verbo. En el verbo de la segunda operación, producto de la reflexión, se componen las especies, y el *intelligere* del verbo anterior de simple aprehensión queda asumido o integrado en el verbo de enunciación. Estas dos entidades de orden mental se compenetran, conformando una única entidad final. Lo señalamos porque entre el Padre y el Hijo se dará una compenetración análoga.

En la *reflexio* sobre el verbo de simple aprehensión, que es fundamentalmente el de la noción de «ente», podemos tomar como dos direcciones:

- *Hacia el objeto*, por reflexión directa, entendiendo que «el ente es», o sea, que lo que entendemos se adecúa en verdad con la cosa; y pudiendo entender, si seguimos al fundamento del ente real, que «Dios es», esto es, el Esse *per se subsistens*.
- *Hacia el sujeto*, por reflexión completa, entendiendo que «el intelecto es», es decir, que existe la potencia porque percibimos su producto u obra; y si seguimos al fundamento del intelecto, entendiendo que el «hombre es», pues la potencia inhiere en una substancia que es *per se*.

Respecto al ángel, la gran diferencia con el hombre está en que «*per se cognoscit seipsum*», se conoce a sí mismo por su misma esen-

cia, porque es inteligible en acto en cuanto inmaterial. La *reflexio* del ángel penetra el ser real mismo del ángel, de manera que no tiene una idea abstracta de sí mismo, como nosotros, que nos concebimos como un ente abierto a ser *quodammodo omnia* por el laborioso discurso racional; no, el ángel se conoce por su misma esencia real, de la que ve brotar sus potencias intelectiva y volitiva, y en las que percibe las especies infusas de todas las cosas, por las que es *quodammodo omnia actualiter*, no *potentialiter* como el hombre. Pero Santo Tomás señala también la gran diferencia que tiene con Dios, «porque si bien la intención entendida es en ellos absolutamente intrínseca», pues no se conocen por una especie abstraída de afuera, sin embargo «la intención entendida misma no es su substancia», es decir: aunque el verbo mental que el ángel tiene de sí mismo es una *similitudo* perfectísima, pues está determinada por la misma esencia del ángel que determina su propia substancia, sin embargo no se identifica con la substancia – dice Santo Tomás – «*quia non est idem in eis intelligere et esse*», porque en los ángeles no es lo mismo el *intelligere* que el *esse*. El verbo del ángel es *similitudo* perfecta, pero no deja de ser una «*similitudo concepta*», concebida por el intelecto y perteneciente, por lo tanto, al orden del ente segundo, esto es, del obrar. El ángel se conoce por su esencia, por lo que la esencia cumple dos funciones distintas, una como determinante del ser substancial del ángel, siendo en acto por el *esse*, y otra como determinante de la potencia intelectiva en orden a la producción del verbo, siendo en acto por el *intelligere*.

El hombre, entonces, por su *primum cognitum* queda en éxtasis – digamos –, fuera de sí, y debe volver por una *reflexio* para saberse en la verdad respecto del objeto y conocerse como sujeto. El *primum cognitum* del ángel, en cambio, ya es cierta *reflexio* sobre su ser inteligible (no sobre el conocer, como para el hombre), y en él no cabe distinguir la dirección del objeto y del sujeto, porque el primer objeto del ángel es su propia substancia o sujeto. Pero no es una *reflexio* perfecta, pues su conocer no se identifica con su ser.

Respecto a Dios, tenemos que la *reflexio* por la que se conoce a Sí mismo es absolutamente perfecta:

Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in primo osten-

Por lo tanto, como en Dios es lo mismo el ser y el entender, la intención entendida en Él es su mismo intelecto. Y como el intelecto en Dios es la cosa entendida, pues entendiéndose entiende todo lo de-

sum est; relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta.

más, como se mostró en el primer libro, se sigue que en Dios, al entenderse a sí mismo, es lo mismo el intelecto, la cosa que se entiende y la intención entendida.

El libro primero de la *Suma contra gentiles* está dedicado por entero a la consideración de la naturaleza divina. Como vimos en nuestro primer capítulo, la aserción fundamental de la teología tomista es la que se toca en el c. 22: «Que en Dios es lo mismo el *esse* y la esencia», y una de las principales conclusiones que dicho principio explica de manera admirable es justamente que «en Dios es lo mismo el *esse* y el *intelligere*». Lo demuestra el c. 45, «Que el *intelligere* de Dios es su esencia»: "El *intelligere* es acto inmanente (*in ipso existens*) del inteligente. [...] Ahora bien, todo lo que se da en Dios es la divina esencia [pues no tiene accidentes]. Por lo tanto, el *intelligere* de Dios es la divina esencia, y el divino *esse*, y el mismo Dios, pues Dios es su esencia y su *esse*. Además, el *intelligere* se compara al intelecto como el *esse* a la esencia [es decir, el acto segundo (*intelligere*) se compara a la potencia segunda (intelecto) como el acto primero (*esse*) a la potencia primera (esencia)]. Pero el *esse* divino es su esencia. Por lo tanto, el *intelligere* divino [es] su intelecto. Y como el intelecto divino es la esencia de Dios, pues de otro modo habría accidente en Dios, se sigue necesariamente que el *intelligere* divino sea su esencia [y su *esse*]".

En Dios, entonces, la *intentio intellecta* en la que se conoce a Sí mismo, esto es, el Verbo divino, se identifica con la substancia divina, el ser por esencia. La progresión de nuestra vía lo deja muy claro: Así como el ángel se conoce a sí mismo por su propia esencia real, así también y más es para Dios. Y así como el ángel conoce las demás cosas al conocerse a sí mismo y ver en él las especies de las demás cosas, así y más es para Dios, que al conocer su esencia conoce *omnia*, sin que necesite de otras especies, pues su misma esencia es semejanza de todas las cosas, de allí que "entendiéndose entiende todo lo demás". Pero la gran diferencia está en que el verbo angélico se distingue de la substancia angélica, *non est idem*, pues aquél existe por el *esse* mental o *intelligere*, mientras que ésta existe por el *esse* real; en cambio en Dios «*est idem esse et intelligere*», se identifica el *esse* y el *intelligere*: la esencia divina en su función de determinante del intelecto divino no necesita ser actualizada por un *intelligere*, porque es en sí misma acto purísimo, *esse* por esencia e *intelligere* por esencia.

La progresión de los verbos humano, angélico y divino nos permite penetrar todo lo posible en el misterio:

- El hombre no se conoce por su esencia sino por una especie, esto es, por una semejanza intelectual de su esencia; y lo hace por reflexión de verbo sobre verbo, en cuanto el *intelligere* enunciativo compenetra el *intelligere* de simple aprehensión.
- El ángel se conoce por su esencia, por reflexión sobre su substancia, por lo que su verbo compenetra en cierto modo su substancia, pero se distingue de ella porque el *intelligere* se distingue del *esse*.
- Dios se conoce por su esencia, por reflexión perfectísima sobre Sí mismo, en una compenetración absoluta del Verbo con su substancia, pues en Dios el *intelligere* se identifica con el *esse*.

El verbo humano se distingue *simpliciter* de su substancia: tanto por la esencia como por el *esse*, pues se compone de especie e *intelligere*; el verbo angélico se distingue *secundum quid* de su substancia: sólo por el *esse* pero no por la esencia, pues se compone de la misma esencia real pero de un esse mental; el Verbo divino no se distingue *en absoluto* de su substancia: ni por el *esse* ni por la esencia, pues se conoce por esencia y su esencia es su *esse*.

Sin embargo, y ahí está el misterio, todo lo que es, en la medida en que más alta es su naturaleza, tiene una producción o emanación superior, pero más íntima. Los seres intelectuales, superiores a todos, producen un verbo mental en el que se expresan y manifiestan. Dios, que es espíritu e intelecto, produce un Verbo tan superior que es Dios de Dios, y tan íntimo que es consubstancial.

2º La producción del Verbo en Dios es verdadera generación

Lo anterior es lo que queríamos mostrar con todo nuestro largo capítulo segundo. Al terminar el capítulo tercero, en que consideremos la procesión del Espíritu Santo, haremos una reflexión sobre la explicación tomista del misterio de la Santísima Trinidad, señalando hasta qué punto la profundiza gracias a su distinción metafísica entre esencia y acto de ser, lo que ya estamos viendo. Pero ahora no dejaremos de exponer el capítulo entero de *Contra gentes* que nos ha guiado, pues se trata de una síntesis hermosísima de la teología sobre la generación del Verbo. Lo acompañaremos de mínimos comentarios.

Cómo no debe entenderse la generación en lo divino:

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit

Considerado todo esto, podemos ahora concebir de algún modo

divina generatio accipienda. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam. Oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem, et sit verus Deus. Ipsa autem Deitas non est forma materiae inhaerens; neque Deus est ex materia existens; ut in primo probatum est.

cómo hay que entender la generación divina. Porque es evidente que no es posible concebirla al igual que la generación que se da en las cosas inanimadas, en las cuales el que engendra imprime su especie en la materia exterior. Porque es preciso, según enseña la fe, que el Hijo, engendrado por Dios, tenga verdadera deidad y sea verdadero Dios. Mas la Deidad no es una forma inherente en materia, ni Dios proviene de la materia; como se probó en el libro primero.

Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. A Deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari. Ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo: sicut ex superioribus auctoritatibus patet.

Además, tampoco podemos concebir la generación divina al igual que la generación que se da en las plantas, e incluso en los animales, los cuales tienen de común con ellas la virtud nutritiva y reproductiva. Pues cuando engendran un semejante en especie, se desprende algo que estaba en la planta o en el animal, lo cual queda totalmente fuera del que engendra al terminar la generación. Ahora bien, nada puede desprenderse de Dios, porque es indivisible. Pues incluso el mismo Hijo, engendrado por Dios, no está fuera del Padre, que le engendra, sino en Él, según consta por los testimonios anteriores.

Neque etiam potest generatio divina intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva. Non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit: non enim esset primum agens. Operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instru-

Tampoco puede entenderse la generación divina a la manera de la emanación que se da en el alma sensitiva, porque Dios no recibe nada de agente externo para poder influir en otro, pues de lo contrario no sería el primer ser. Además, las operaciones del alma sensitiva no se llevan a cabo sin instrumen-

mentis: Deum autem manifestum est incorporeum esse.

tos corporales, y es evidente que Dios es incorpóreo.

La generación en lo divino debe considerarse según la emanación intelectual.

Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet.

Resulta, pues, que la generación divina se ha de entender a la manera de la emanación intelectual. Y debe exponerse de este modo:

El Verbo de Dios está en Dios como lo entendido en el que entiende:

Manifestum est enim ex his quae in primo declarata sunt, quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, inquantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente.

Consta, por lo expuesto en el primer libro, que Dios se entiende a sí mismo. Mas lo entendido, en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende, porque entender es aprehender lo que se entiende por el intelecto. Por eso, incluso nuestro intelecto, al entenderse, está en sí mismo, no sólo como idéntico a sí mismo por esencia, sino también como aprehendido por sí al entender. Luego es preciso que Dios esté en sí mismo como lo entendido en el inteligente.

Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum Verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: «Verbum erat apud Deum».

Pero lo entendido en el inteligente es la intención entendida o verbo. Luego en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido, tal como el verbo de la piedra en el intelecto es la piedra entendida. De aquí que se diga en Jn (1, 1): «El Verbo estaba en Dios».

El Verbo está en Dios desde toda eternidad, esto es, desde el principio:

Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut in Pri-

Mas, como el intelecto divino no pasa de la potencia al acto; sino que está siempre en acto, según se

mo probatum est; ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod se intelligit, oportet quod Verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper Verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coaeternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod Ioan. 1-1 dicitur: «In principio erat Verbum».

probó en el libro primero, será absolutamente necesario que Dios se haya entendido siempre. Y, por el hecho de entenderse, es necesario que su Verbo esté en Él, como se demostró. Luego es necesario que el Verbo haya existido siempre en Dios. Por tanto, su Verbo es coeterno con Dios y no le sobrevino en el tiempo, tal como a nuestro intelecto le sobreviene en el tiempo el verbo concebido interiormente, que es la intención entendida. Por esto se dice en Jn (1, 1): «En el principio era el Verbo».

El próximo párrafo establece que: «A diferencia del verbo del hombre, que no es verdadero hombre, el Verbo de Dios es verdadero Dios». Aquí es donde interviene la premisa de gnoseología tomista que nos hemos esforzado por esclarecer: el *esse* del verbo es su *intelligere*, porque el *intelligere* es a la especie en el verbo como el *esse* es a la esencia en el ente. Cuando esta analogía se compone con la sentencia fundamental de la teología tomista que en Dios se identifica esencia y *esse*, resulta que el Verbo divino es el mismo y verdadero Dios. En el texto que sigue, el argumento pone como medio el intelecto: en nosotros se distingue la substancia, el intelecto y el verbo porque la substancia tiene *esse* substancial, el intelecto *esse* accidental y el verbo *esse* mental o *intelligere*; como en Dios se identifica *esse* y esencia, la substancia se identifica con el intelecto, y el intelecto con el verbo, siendo todo Dios y el mismo Dios. Ponemos en versalitas todas las veces que en el texto se recurre a la proporción gnoseológica entre *esse* e *intelligere*.

Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in Primo probatum est; oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; ESSE autem VERBI INTERIUS CONCEPTI, SIVE INTENTIONIS INTELLECTAE, EST IPSUM SUUM INTELLIGI. Idem ergo esse

Como el intelecto divino no sólo está siempre en acto, sino que es también él mismo acto puro, según se probó en el libro primero, es preciso que la substancia del intelecto divino sea su mismo entender, que es el acto del intelecto; pues EL SER DEL VERBO CONCEBIDO INTERIORMENTE, O DE LA INTENCIÓN ENTENDIDA, ES SU MISMO ENTENDER.

est Verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in primo ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus.

Luego el ser del Verbo divino y el del intelecto divino se identifican y, en consecuencia el del mismo Dios, que es su intelecto. Pero el ser de Dios es su propia esencia o naturaleza, la cual es el mismo Dios, como se probó en el libro primero. Luego el Verbo de Dios es el mismo ser divino y su esencia, y el mismo Dios verdadero.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum INTENTIONIS INTELLECTAE ESSE SIT IPSUM INTELLIGI. *Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa.*

No pasa lo mismo con el verbo del intelecto humano; porque cuando nuestro intelecto se entiende a sí mismo, una cosa es el ser del intelecto y otra su entender, ya que la substancia del intelecto era inteligente en potencia antes de entender en acto. Se sigue entonces que el ser de la intención entendida y el del intelecto son distintos, ya que EL SER DE LA INTENCIÓN ENTENDIDA ES EL MISMO ENTENDER. Por eso es preciso que, en el hombre que se entiende a sí mismo, el verbo interiormente concebido no sea un hombre verdadero, con el ser natural de hombre, sino solamente un hombre entendido, como cierta semejanza del hombre verdadero aprehendida por el intelecto.

Ipsum vero Verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud eius intelligere, ut dictum est. Hinc est quod Ioan. (1, 1) dicitur: «Deus erat Verbum». Quod quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi.

El Verbo de Dios, en cambio, por cuanto es Dios entendido, es verdadero Dios, teniendo naturalmente ser divino; porque, según dijimos, no se distingue el ser natural de Dios y su entender. Por esto se dice en Jn (1, 1): «El Verbo era Dios». Lo cual, como se dice en absoluto, demuestra que el Verbo de Dios se ha de entender como verdadero Dios.

Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde haec falsa esset: «homo est verbum»; sed haec vera potest esse: «homo intellectus est verbum».

El verbo del hombre no puede llamarse simple y absolutamente hombre, sino en cierto sentido, esto es, hombre entendido. De ahí que esta afirmación sería falsa: «El verbo es hombre»; sin embargo, podría ser verdadera ésta: «El verbo es hombre entendido».

Cum ergo dicitur: «Deus erat Verbum», ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens.

Luego, cuando se dice: «El Verbo era Dios», se demuestra que el Verbo divino no sólo es la intención entendida, como nuestro verbo, sino una cosa que existe y subsiste en su naturaleza. Porque el Dios verdadero es una cosa subsistente, pues es por excelencia el Ser por sí.

Entre el Verbo entendido y Dios que entiende no puede haber distinción numérica:

Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, ut dictum est. INTELLIGERE AUTEM EST IPSUM ESSE DIVINUM. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam non solum specie, sed numero eandem.

La naturaleza de Dios no está en el Verbo como si fuera una en especie y diferente en número. Porque el Verbo posee la naturaleza de Dios tal como el entender de Dios es su mismo ser, según se dijo, *pues EL ENTENDER ES EL MISMO SER DIVINO.* Por lo tanto, el Verbo tiene la misma esencia divina, idéntica no sólo en especie, sino también en número.

Item, natura quae est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo.

Además, la naturaleza que es una según especie, no se divide en muchas según número sino por la materia. Pero la naturaleza divina es totalmente inmaterial. Luego es imposible que la naturaleza divina sea una en especie y diferente en número. Por tanto, el Verbo de Dios coincide con Dios en una naturaleza numéricamente idéntica.

Propter quod Verbum Dei, et Deus cuius est Verbum, non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem in Primo Libro ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed Deus est sua essentia et suum esse.

Por esto el Verbo de Dios y el Dios del que es Verbo, no son dos dioses, sino un solo Dios. Pues si, en nosotros, dos que tienen naturaleza humana son dos hombres, es porque la naturaleza humana se divide numéricamente en los dos. Pero en el libro primero demostramos que lo que está dividido en las criaturas, en Dios es absolutamente uno; como en las criaturas se distinguen esencia y ser; y en algunas también es distinto lo que subsiste en la esencia y su esencia o naturaleza, pues este hombre no es su humanidad ni su ser; sin embargo, Dios es su esencia y su ser.

El próximo párrafo sostiene lo siguiente: «Aunque el Verbo no se distingue del que lo entiende como otro Dios, con distinción numérica, es verdadero Verbo que procede del inteligente, y por lo tanto se distingue realmente con distinción de relación». Hasta aquí no puede llegar la razón, sino que nos lo afirma la Revelación: Entre Dios que dice o pronuncia el Verbo y el Verbo de Dios, que son necesariamente el mismo y único Dios, hay distinción REAL de relación: el Verbo se distingue realmente del Dicente como persona de persona por distinción de relación. Pero al elevarnos al misterio por la escala de las emanaciones o producciones, se hace patente que, si bien la distinción real no es demostrable, es absolutamente razonable, porque el verbo procede del inteligente como su PRODUCTO distinto: cuanto más perfecto, más íntimo, pero siempre distinto.

Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens, et intelligere, et

Aunque todas las cosas dichas sean ciertísimamente algo uno en Dios, no obstante, en Él está cuanto pertenece a la razón de subsistente, de esencia, o del mismo ser; pues a Él le conviene no ser en otro, en cuanto es subsistente; ser algo, en cuanto es esencia; y ser en acto, en razón de su mismo ser. Luego, como en Dios se identifi-

intentio intellecta, quod est verbum ipsius; quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis; et quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere; et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive verbi. EST *autem* DE RATIONE INTERIORIS VERBI, *quod est intentio intellecta,* QUOD PROCEDAT AB INTELLIGENTE SECUNDUM SUUM INTELLIGERE, *cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione Verbi.*

can el que entiende, el entender y la intención entendida, que es su Verbo, es preciso que con muchísima verdad esté en Dios lo que pertenece a la razón de inteligente, a la razón de entender, y lo que pertenece a la razón de intención entendida o verbo. Ahora bien, A LA RAZÓN DE VERBO interior, que es la intención entendida, LE PERTENECE PROCEDER DEL INTELIGENTE SEGÚN SU ENTENDER, pues es como el término de la operación intelectual; porque el intelecto, al entender, concibe y forma la intención o razón entendida, que es el verbo interior. Luego es necesario que de Dios proceda su Verbo en conformidad con su propio entender. Por tanto, el Verbo de Dios se compara al Dios que entiende, del que es Verbo, como a aquel del que es [o procede]: pues esto pertenece a la razón de Verbo.

Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est.

Por lo tanto, como en Dios el que entiende, el entender y la intención entendida o Verbo, son algo uno por esencia, y por eso es necesario que cada una de esas cosas sea Dios, sólo queda lugar para una distinción de relación, según la cual el Verbo se refiere al que lo concibe como a aquel del que es.

Hinc est quod Evangelista, quia dixerat: «Deus erat Verbum»; ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subiunxit: «Hoc erat in principio apud Deum»: quasi dicat: hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo

De aquí viene que el Evangelista, como había dicho: «El Verbo era Dios», para que no se entendiera suprimida toda distinción entre el Verbo y Dios que dice o concibe el Verbo, añadió: «Él estaba al principio en Dios»; como si dijera: Este Verbo, que dije era Dios, es distinto

distinctum est a Deo dicente, ut sic possit dici apud Deum esse.

de algún modo de Dios dicente, para que pueda decirse que estaba en Dios.

El Verbo divino es *Imagen* del Dios invisible y *Ejemplar* de las cosas:

Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium.

El Verbo concebido interiormente es cierta razón y semejanza de la cosa entendida. Ahora bien, la semejanza de algo que existe en otro tiene razón de *ejemplar*, si se tiene como principio; o tiene más bien razón de *imagen*, si se tiene a aquello de lo que es semejanza como a su principio.

Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur.

Observamos ejemplo de ambas cosas en nuestro intelecto. En efecto, como la semejanza del artificio, que existe en la mente del artífice, es principio de la operación por la que constituye el artificio, se compara con éste como el ejemplar a lo ejemplarizado; pero la semejanza de una cosa natural concebida en nuestro entendimiento se compara a la cosa de la que es semejanza como a su principio, porque nuestro entender toma su principio de los sentidos, que son inmutados por las cosas naturales.

Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in Primo ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est Verbum conceptum. Oportet

Pues bien, como Dios se entiende a sí mismo y a las demás cosas, según se demostró en el libro primero, su entender es principio de las cosas entendidas por Él, ya que son causadas por su intelecto y voluntad; pero respecto al inteligible que es Él mismo, se compara como a su principio, pues este inteligible se identifica con el intelecto que entiende, cuya como emanación es el

igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; et ad ipsum Deum, cuius est Verbum, sicut eius imago. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur, Coloss. 1-15, quod «est imago invisibilis Dei».

Verbo concebido. Luego es necesario que el Verbo de Dios se compare a las demás cosas entendidas por Dios como *ejemplar*; y respecto al mismo Dios del que es Verbo como su *imagen*. Por eso se dice del Verbo de Dios, en Col (1, 15) que «es Imagen de Dios invisible».

Ahora bien, la Imagen divina del Dios vivo debe llamarse Hijo:

Est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit, Hebr. 1-3, quod est «figura substantiae Dei».

Hay una diferencia entre el intelecto y el sentido, pues el sentido aprehende la cosa en cuanto a sus accidentes exteriores, que son el color, el sabor, la cantidad, etc.; mientras que el intelecto penetra en lo interior de la cosa. Y como todo conocimiento se completa según la semejanza que hay entre el que conoce y lo conocido, es preciso que en el sentido haya una semejanza de la cosa sensible en cuanto a sus accidentes, y que en el intelecto haya una semejanza de la cosa entendida en cuanto a su esencia. Entonces, el verbo concebido en el intelecto es la imagen o el ejemplar de la substancia de la cosa entendida. Por lo tanto, como el Verbo de Dios es la imagen de Dios, según se ha demostrado, es preciso que sea la imagen de Dios en cuanto a la esencia divina. Por eso dice el Apóstol en Heb (1, 3) que es «impronta de la substancia de Dios».

Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit

Pero la imagen de una cosa es doble. Porque hay una imagen que no coincide en naturaleza con aquello de lo que es imagen, bien sea su

imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut Philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis. Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso.

imagen en cuanto a los accidentes exteriores, como la estatua de bronce es imagen del hombre, pero no es hombre; o bien sea imagen en cuanto a la substancia de la cosa, pues la razón de hombre en el intelecto no es hombre, pues, como dice el Filósofo, la piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra. La imagen, en cambio, que tiene la misma naturaleza que aquello de lo que es imagen, es como el hijo del rey, en quien aparece la imagen del padre, y es de la misma naturaleza que él.

Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam; et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur igitur quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam Filius. Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in Psalmo dicitur: «Dominus dixit ad me, Filius meus es tu».

Ahora bien, se demostró que el Verbo de Dios es la imagen del Dicente en cuanto a su misma esencia, y que comunica con el Dicente en la misma naturaleza. Síguese, entonces, que el Verbo no sólo es imagen, sino también Hijo. Porque, siempre que se trate de vivientes, es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda llamarse hijo; pues lo que procede de un viviente en semejanza de especie, dícese hijo suyo. Por esto se dice en el Salmo (2, 7): «El Señor me dijo: Tú eres mi Hijo».

Y la procedencia del Verbo es verdadera generación o nacimiento:

Rursus considerandum est quod, cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter a Patre procedat. Et hoc quidem supra dictis convenit: ut ex his quae in

Se ha de tener también en cuenta que, como en cualquier naturaleza la procedencia del hijo respecto del padre es natural, puesto que el Verbo de Dios se dice Hijo de Dios, tiene que proceder naturalmente del Padre. Y esto está en consonan-

intellectu nostro accidunt, perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: SUUM ENIM INTELLIGERE EST SUUM ESSE, ut in primo probatum est. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit.

cia con lo ya dicho, como puede verse por lo que sucede en nuestro intelecto. Pues nuestro intelecto conoce algunas cosas naturalmente, como los primeros principios de lo inteligible, cuyos conceptos inteligibles, que se llaman verbos interiores, existen en él y de él proceden naturalmente. Hay también algunos inteligibles que nuestro intelecto no conoce naturalmente, sino que llega a su conocimiento razonando, y sus conceptos no están en nuestro intelecto naturalmente, sino que se buscan con el estudio. Pero es manifiesto que Dios se entiende a sí mismo naturalmente, como existe también naturalmente, pues SU ENTENDER ES SU SER, según se probó en el libro primero. Por lo tanto, el Verbo del Dios que se entiende a sí mismo, procede de Él naturalmente.

Et cum Verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius; sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente: et eius processio generatio vel nativitas dici potest. Hinc est quod in Psalmo dicitur: «Ego hodie genui te»: idest, in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri.

Y, como el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que Dios dicente, y es su semejanza, resulta que este proceso natural se da en semejanza de aquel del que hay procedencia con identidad de naturaleza. Pero es razón de verdadera generación en los seres vivientes que lo que se genera proceda del generante como semejanza suya y con su misma naturaleza. Luego el Verbo de Dios es verdaderamente engendrado por Dios dicente, y su procedencia puede llamarse generación o nacimiento. Por eso se dice en el Salmo: «Hoy te he engendrado yo», o sea, en la eternidad, que siempre es presente y ninguna

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate. Quae enim voluntate sunt, non naturalia sunt.

razón tiene de pasado o de futuro. Por donde se ve que es falso lo que dijeron los arrianos, que el Padre engendró al Hijo por su voluntad, pues lo que es por voluntad no es natural.

En la generación del animal se distingue la concepción del parto, pero no así en la generación del Verbo. Esto es así por la intimidad de la procesión del Verbo, que es absolutamente inmanente.

Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Proverb. 8-24, Dei sapientia dicit: «Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram».

También hay que considerar que lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice que es concebido. Pero el Verbo de Dios es de tal modo engendrado por Dios, que no se aparta de Él, sino que permanece en Él, como consta por lo dicho. Luego el Verbo de Dios puede decirse correctamente *concebido* por Dios. Por eso la Sabiduría de Dios dice (Prov 8, 24): «No existían los abismos y yo ya era concebida».

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei, et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a

Sin embargo, hay una diferencia entre la concepción del Verbo de Dios y la concepción material que entre nosotros se da en los animales. Pues la prole, mientras está concebida y encerrada en el útero, carece de la última perfección para subsistir por sí misma en lugar distinto del generante; por eso, en la generación corporal de los animales una cosa es la concepción de la prole engendrada y otra su parto, según el cual también se separa localmente la prole engendrada del generante, saliendo de su útero. Pero el Verbo de Dios, existiendo en el mismo Dios dicente, es perfecto, subsistente en sí mismo y

Deo dicente: non enim expectatur ibi localis distinctio, sed sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus. Et ideo, postquam ex ore sapientiae dictum est: «Ego iam concepta eram», post pauca subditur: «Ante colles ego parturiebar».

distinto de Dios dicente, pues no cabe allí distinción local, sino que se distinguen por la sola relación, como se ha dicho. Luego en la generación del Verbo de Dios se identifican la concepción y el parto. Y por esto, después que por boca de la Sabiduría se dijo: «Ya era yo concebida», a poco se añade: «Antes que los montes yo era parida».

Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem partus sit esse eius qui paritur distinctum a pariente. Necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit; et id quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est. Et cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei: non solum quia intelligibilis conceptio et partus est; sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt.

Mas como la concepción y el parto en los seres corpóreos suponen movimiento, en ellos tiene que darse cierta sucesión, pues el término de la concepción es estar lo concebido en el que concibe, mientras que el término del parto es estar lo parido distinto del que pare. Luego es necesario en lo corpóreo que lo que se concibe aun no exista, y que lo que se pare no se distinga al parir del que lo pare. Pero la concepción y el parto del verbo inteligible no se dan con movimiento, ni con sucesión; por eso, a la vez que es concebido, existe; y a la vez que es parido, es distinto; como lo que es iluminado, a la vez que se ilumina queda iluminado, porque en la iluminación no hay sucesión alguna. Y si esto se encuentra en nuestro verbo inteligible, mucho más compete al Verbo de Dios: no sólo porque es concepción y parto inteligible, sino porque ambas cosas existen en la eternidad, en la cual no puede haber antes ni después.

Hinc est quod, postquam ex ore sapientiae dictum est: «Ante colles ego parturiebar»; ne intelligeretur quod, dum parturiretur,

De aquí viene que, después de haber dicho por boca de la Sabiduría: «Antes que los montes yo ya había nacido», para que no se entienda

non esset, subditur: «Quando praeparabat caelos, aderam»: ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum ut ab eo distinctum; haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest.

que, mientras era dada a luz, no existía, añade: «Cuando preparaba los cielos, allí estaba yo», para que así, como en la generación carnal de los animales algo primero es concebido, luego es nacido, y por último le conviene estar presente al que lo dio a luz, como asociado a él en cuanto le es distinto, se entienda que todo esto se da a la vez en la generación divina, pues el Verbo de Dios es a la vez concebido, nacido y presente.

Et quia quod paritur, ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud Psalmi: «Ex utero ante luciferum genui te».

Y como lo que se pare procede del seno, así como se llama parto a la generación del Verbo de Dios para insinuar su perfecta distinción del generante, por la misma razón se dice *generación del seno*, según lo del Salmo: «Del seno te engendré antes del lucero».

Quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente quae impediat verbum esse in dicente, ut ex dictis patet; sicut ad insinuandam distinctionem Verbi, dicitur parturiri, vel ex utero genitum esse; ita, ad ostendendum quod talis distinctio non excludit Verbum esse in dicente, dicitur Ioan. 1-18, quod est «in sinu Patris».

Pero como entre el verbo y el dicente no se da una distinción tal que impida que el verbo esté en el dicente, según se ve por lo dicho; así como, para insinuar la distinción del Verbo, se dice que es nacido, o que es engendrado del seno, así también, para mostrar que tal distinción no excluye que el Verbo esté en el Dicente, se dice (Jn 1, 18) que está «en el seno del Padre».

Lo que se distribuye entre padre y madre en la generación animal, le pertenece al Padre en la del Verbo:

Attendendum est autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum quae ad

Mas hay que tener en cuenta que la generación carnal de los animales se lleva a cabo por virtud activa y pasiva: por la virtud activa se denomina al padre, y por la pasiva a la madre. Y por eso, de las cosas

generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, quaedam conveniunt matri: dare enim naturam et speciem prolis competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti.

que se requieren para la generación de la prole, unas convienen al padre y otras a la madre; pues el dar la naturaleza y la especie de la prole compete al padre, mas el concebir y parir compete a la madre, como paciente y recipiente.

Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed actu tantum: in generatione verbi Dei non competit ratio matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in sacris Scripturis: dicitur enim Pater et dare Filio vitam, et concipere et parturire.

Ahora bien, como la procesión del Verbo se dice que se da cuando Dios se entiende a sí mismo, y el mismo entender divino no se da por ninguna virtud pasiva, sino casi activa, porque el intelecto divino no está en potencia sino sólo en acto, en la generación del Verbo de Dios no cabe la razón de madre, sino sólo de padre. Por eso lo que conviene distintamente al padre y a la madre en la generación carnal, todo se atribuye al Padre en la generación del Verbo según las Sagradas Escrituras, pues se dice que el Padre da vida al Hijo, lo concibe y pare.

Nuestra vía ha terminado en esta profundísima y hermosísima exposición del misterio de la generación divina del Hijo de Dios, cuyo nombre más propio es el de Verbo divino. Para una mayor comprensión, debemos seguir a Santo Tomás en su ingreso a la visión beatífica.

II. Otras exposiciones tomistas de la procesión del Verbo divino

Santo Tomás ha tratado del misterio de la Santísima Trinidad de un modo más completo y sistemático en cinco lugares, que ponemos en orden cronológico:

- El comentario al libro I de las *Sentencias*, año 1254.
- En el libro IV de la *Suma Contra Gentiles*, año 1264.
- En la cuestión disputada *De Potentia*, año 1267.
- En la primera parte de la *Suma Teológica*, año 1267.

• En el *Compendio de Teología*, año 1270.

Trata también con cierta extensión de la procesión del Verbo y del Espíritu Santo en sus opúsculos contra los errores de los griegos: *Contra los errores de los Griegos*, año 1263; *De las razones de la fe, contra sarracenos, griegos y armenios*, año 1264. Y expone de manera muy profunda lo que hace al Verbo divino en su *Exposición en el evangelio de San Juan*, año 1269.

Dejamos de lado el comentario a las *Sentencias*, por pertenecer al período juvenil de nuestro Doctor; damos una mirada sintética a la *Suma*, obra ciertamente máxima; y consideramos también el *Compendio de Teología*, la cuestión *De Potentia* y el comentario al *Evangelio de San Juan*, atendiendo exclusivamente a lo que aquí nos interesa.

1º *La procesión del Verbo en la Suma Teológica*

La *Suma contra gentiles* tiene enfoque apologético y nos ha servido especialmente para remontarnos del verbo humano al Verbo divino. La *Suma Teológica* sigue el proceso estrictamente teológico, por el que se desciende de lo divino a lo creado, y no nos ha servido menos sino más, como se ha hecho manifiesto en toda nuestra exposición, por la profundidad con que Santo Tomás ha considerado allí las cosas.

En la *Suma Teológica*, como conviene, Santo Tomás considera primero la existencia (q. 2), naturaleza (q. 3 a 13) y operaciones divinas (q. 14 a 26), para pasar a considerar entonces el misterio de la Trinidad de personas (q. 27 a 43), que justamente se fundan en las operaciones inmanentes de intelecto y voluntad. El orden es impecable: las operaciones fundan las procesiones divinas, éstas fundan la distinción de relaciones, y las relaciones constituyen las personas divinas; de allí que Santo Tomás estudie primero las procesiones divinas (q. 27), luego las relaciones (q. 28), después las personas en general (q. 29 a 32) y finalmente las personas en particular (q. 33 a 38). Termina el tratado con una especie de recapitulación, en que considera las personas comparativamente (q. 39 a 43).

El tratado *De Deo Uno* es una maravilla que se resume en la *simplicidad* divina. Las cinco vías demuestran la existencia del Acto puro, y la cuestión fundamental con que comienza la consideración de la naturaleza de Dios es la «De la simplicidad de Dios» (q. 3), con el artículo fundamental en que se demuestra que «en Dios se identifica la esencia y el ser» (a. 4). La exposición de la simplicidad se termina al demostrarse la identidad entre lo que pertenece al orden del ser y al orden del obrar, que constituye la distinción extrema en lo creado. El punto cúlmine, en-

tonces, lo tenemos en el artículo en que se identifica el *intelligere* de Dios con la substancia divina (q. 14, a. 4), porque si en Dios no se distingue la esencia del *esse*, tampoco se distingue la potencia de la substancia, por lo que Dios es un intelecto substancial; ni se distingue la acción de la potencia activa, por lo que el entender de Dios se identifica con el intelecto y con la substancia divina. Y se completa con la consideración de la beatitud, que en los seres intelectuales se da según el acto del intelecto, concluyendo que Dios es su misma beatitud, última cuestión del tratado (q. 26).

Por lo tanto, la ecuación metafísica que sella la simplicidad divina es la planteada por Santo Tomás en el artículo del *intelligere*: «*sicut esse consequitur forma, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem*»[1], así como el *esse* sigue a la forma o esencia, así el *intelligere* sigue a la especie inteligible. La simplicidad se cierra como en un círculo que arranca con la identidad de esencia y *esse* en la substancia divina; sigue por la *línea del sujeto* con la identidad entre substancia y potencia, porque en nosotros la substancia es al intelecto como la potencia al acto, mientras que en Dios la substancia es acto puro que se identifica con el intelecto; y termina en el extremo opuesto con la identidad entre potencia activa y acción, porque en nosotros el intelecto es al *intelligere* como la potencia al acto, pero en Dios se identifican; y así que por esa línea se identifican *esse*, esencia, substancia, intelecto e *intelligere*.

Pero la simplicidad se cierra en círculo por la *línea del objeto* del conocimiento, porque nosotros conocemos la cosa por una especie inteligible que es semejanza de su esencia, y que el intelecto debe poner en acto de ser conocida por su *intelligere*, que se tiene a la especie – dijimos – como el *esse* de la cosa se tiene a su esencia. El ángel, por su parte, se conoce a sí mismo por su esencia, de manera que la esencia por la que es, se identifica con la especie por la que se conoce; pero el *esse* por el que es, se distingue del *intelligere* por el que se conoce. Dios, en cambio, se conoce a Sí mismo también por su esencia, que hace las veces de especie de su conocimiento; pero como su esencia se identifica con el *esse*, en cuanto cumple la función de especie se identifica con el *intelligere*, pues es inteligible puro y actual. Por lo tanto, por esta línea también tenemos la identificación del *esse* con el *intelligere*, pues se identifican *intelligere*, especie, esencia y *esse*. Por aquí, entonces, la identificación termina en que Dios es la misma Verdad, en cuanto perfectísima adecuación entre el intelecto y la cosa conocida. Y así, la *línea*

[1] I, q. 14, a. 4.

del sujeto, que parte del *esse* y termina en el *intelligere*, retorna por *la línea del objeto*, que parte del *intelligere* y termina en el *esse*.

Desde este punto de vista tan fundamental, el de la simplicidad, lo menos que el teólogo podría esperar es que en lo divino pudiera haber *distinción real* de Personas, como lo sostiene el tratado *De Deo Trino*, donde se pone no sólo una distinción real, entre el Padre y el Hijo, sino dos, entre Padre e Hijo y el Espíritu Santo. ¿Cómo pensar la mera posibilidad de distinción real en Dios sin que entre en flagrante contradicción con su absolutísima simplicidad? La *vía de razonabilidad* que se abre desde la clarísima simplicidad de la Substancia divina al oscuro misterio de la trinidad de Personas, es la existencia de *procesión* en lo divino. El artículo que conecta todo lo establecido en el tratado *De Deo Uno* con lo que se dice en *De Deo Trino*, es justamente «Si hay procesión en lo divino» (I, q. 27, a. 1), primero de la primera cuestión de este tratado. "*Ego ex Deo processi*: Yo he procedido de Dios, Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he procedido de Dios y he venido; no he venido por mi cuenta, sino que Él me ha enviado"[1].

El Hijo es el Verbo de Dios, y vemos en lo creado que el verbo procede del que lo entiende o dice como emanación inmanente, *ex-manans in-manens*, que en la medida en que procede del dicente se distingue realmente de él, pero que no se aparta del dicente sino que en él permanece, como concepción de lo conocido en el seno del cognoscente. Si vemos, entonces, que en lo creado la fecundidad es como un aspecto trascendental del ser; que mientras más perfecto es, produce algo mayor y más íntimo; que la mayor producción es la del ser inteligente y que, a la vez, él mismo es lo que más merece ser entendido, pues es *quodammodo omnia*; que las substancias inmateriales se conciben a sí mismas por su misma esencia: ¿se hace irracional creer que en la Substancia divina se dé una divina fecundidad por la que se concibe a Sí misma por vía intelectual?

"De todo el que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro del mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectiva y procede de su noticia, concepción que es significada por la voz, y se dice «verbo mental» (*verbum cordis*), significado por el verbo vocal (*verbum vocis*). Como Dios está sobre todo, lo que se dice en Dios no debe entenderse según el modo de las criaturas más débiles, que son los cuerpos, sino según la semejanza de las criaturas supremas, que son las substancias intelectuales, y aún la semejanza

[1] Jn 8, 42, citado en el *Sed contra* del artículo al que nos referimos, I, q. 27, a. 1.

tomada de éstas es deficiente para la representación de lo divino. No hay que tomar, entonces, la procesión según que se da en las cosas corporales, [...] sino según emanación inteligible, como la del verbo inteligible del dicente, que permanece en él. Y así la fe católica pone la procesión en lo divino"[1].

Comparado con otras obras, como *Contra Gentes* o las *Cuestiones Disputadas*, todo en la *Suma* se dice brevemente, pero en sentencia cargada, por lo que tanta atención hay que poner a cada palabra. Ya en el segundo artículo de esta primera cuestión del tratado, Santo Tomás demuestra que la procesión inteligible en Dios es verdadera generación, señalando en corta frase la clave de la explicación: "La procesión del verbo en lo divino tiene razón de generación, pues [cumple con las notas que definen *nacimiento*:]

- procede por modo de acción inteligible, que es operación vital:
- de principio conjunto [en cuanto inmanente];
- según razón de semejanza, porque la concepción del intelecto es semejanza de la cosa entendida;
- como existiendo en la misma naturaleza, porque en Dios es lo mismo el *intelligere* y el *esse*.

De allí que la procesión del verbo en lo divino se diga generación, y el mismo verbo que procede se dice Hijo"[2]. Nosotros llamamos fácilmente «concepto» al verbo mental, pero lo nuestro no es verdadera y propia generación, porque nuestro verbo no existe en la misma naturaleza que la cosa concebida, pues tiene *esse* mental, mientras que en Dios el *esse* mental o *intelligere* se identifica con el *esse* real divino. Aquí está la clave de la explicación, pero que necesita una última aclaración que no vendrá sino bastante más adelante.

Ahora sí puede entenderse que la procesión real en Dios, por la que procede el Verbo del Dicente, esto es, el Hijo del Padre: Dios de Dios, funde una distinción real entre ambos: "Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y aquello de lo que procede, convengan en el mismo orden, y por eso deben tener referencias reales (*reales respectus*) entre sí. Por lo tanto, como las procesiones en lo divino se dan en identidad de naturaleza, como se mostró, es necesario que las relaciones que se toman según las procesiones divinas sean relaciones reales"[3]. Y dichas relaciones, que en

[1] I, q. 27, a. 1.
[2] I, q. 27, a. 2.
[3] I, q. 28, a. 1.

distinctum est a Deo dicente, ut sic possit dici apud Deum esse.

de algún modo de Dios dicente, para que pueda decirse que estaba en Dios.

El Verbo divino es *Imagen* del Dios invisible y *Ejemplar* de las cosas:

Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium.

El Verbo concebido interiormente es cierta razón y semejanza de la cosa entendida. Ahora bien, la semejanza de algo que existe en otro tiene razón de *ejemplar*, si se tiene como principio; o tiene más bien razón de *imagen*, si se tiene a aquello de lo que es semejanza como a su principio.

Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur.

Observamos ejemplo de ambas cosas en nuestro intelecto. En efecto, como la semejanza del artificio, que existe en la mente del artífice, es principio de la operación por la que constituye el artificio, se compara con éste como el ejemplar a lo ejemplarizado; pero la semejanza de una cosa natural concebida en nuestro entendimiento se compara a la cosa de la que es semejanza como a su principio, porque nuestro entender toma su principio de los sentidos, que son inmutados por las cosas naturales.

Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in Primo ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est Verbum conceptum. Oportet

Pues bien, como Dios se entiende a sí mismo y a las demás cosas, según se demostró en el libro primero, su entender es principio de las cosas entendidas por Él, ya que son causadas por su intelecto y voluntad; pero respecto al inteligible que es Él mismo, se compara como a su principio, pues este inteligible se identifica con el intelecto que entiende, cuya como emanación es el

igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; et ad ipsum Deum, cuius est Verbum, sicut eius imago. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur, Coloss. 1-15, quod «est imago invisibilis Dei».

Verbo concebido. Luego es necesario que el Verbo de Dios se compare a las demás cosas entendidas por Dios como *ejemplar*; y respecto al mismo Dios del que es Verbo como su *imagen*. Por eso se dice del Verbo de Dios, en Col (1, 15) que «es Imagen de Dios invisible».

Ahora bien, la Imagen divina del Dios vivo debe llamarse Hijo:

Est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit, Hebr. 1-3, quod est «figura substantiae Dei».

Hay una diferencia entre el intelecto y el sentido, pues el sentido aprehende la cosa en cuanto a sus accidentes exteriores, que son el color, el sabor, la cantidad, etc.; mientras que el intelecto penetra en lo interior de la cosa. Y como todo conocimiento se completa según la semejanza que hay entre el que conoce y lo conocido, es preciso que en el sentido haya una semejanza de la cosa sensible en cuanto a sus accidentes, y que en el intelecto haya una semejanza de la cosa entendida en cuanto a su esencia. Entonces, el verbo concebido en el intelecto es la imagen o el ejemplar de la substancia de la cosa entendida. Por lo tanto, como el Verbo de Dios es la imagen de Dios, según se ha demostrado, es preciso que sea la imagen de Dios en cuanto a la esencia divina. Por eso dice el Apóstol en Heb (1, 3) que es «impronta de la substancia de Dios».

Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit

Pero la imagen de una cosa es doble. Porque hay una imagen que no coincide en naturaleza con aquello de lo que es imagen, bien sea su

imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut Philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis. Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso.

imagen en cuanto a los accidentes exteriores, como la estatua de bronce es imagen del hombre, pero no es hombre; o bien sea imagen en cuanto a la substancia de la cosa, pues la razón de hombre en el intelecto no es hombre, pues, como dice el Filósofo, la piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra. La imagen, en cambio, que tiene la misma naturaleza que aquello de lo que es imagen, es como el hijo del rey, en quien aparece la imagen del padre, y es de la misma naturaleza que él.

Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam; et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur igitur quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam Filius. Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in Psalmo dicitur: «Dominus dixit ad me, Filius meus es tu».

Ahora bien, se demostró que el Verbo de Dios es la imagen del Dicente en cuanto a su misma esencia, y que comunica con el Dicente en la misma naturaleza. Síguese, entonces, que el Verbo no sólo es imagen, sino también Hijo. Porque, siempre que se trate de vivientes, es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda llamarse hijo; pues lo que procede de un viviente en semejanza de especie, dícese hijo suyo. Por esto se dice en el Salmo (2, 7): «El Señor me dijo: Tú eres mi Hijo».

Y la procedencia del Verbo es verdadera generación o nacimiento:

Rursus considerandum est quod, cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter a Patre procedat. Et hoc quidem supra dictis convenit: ut ex his quae in

Se ha de tener también en cuenta que, como en cualquier naturaleza la procedencia del hijo respecto del padre es natural, puesto que el Verbo de Dios se dice Hijo de Dios, tiene que proceder naturalmente del Padre. Y esto está en consonan-

intellectu nostro accidunt, perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: SUUM ENIM INTELLIGERE EST SUUM ESSE, ut in primo probatum est. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit.

cia con lo ya dicho, como puede verse por lo que sucede en nuestro intelecto. Pues nuestro intelecto conoce algunas cosas naturalmente, como los primeros principios de lo inteligible, cuyos conceptos inteligibles, que se llaman verbos interiores, existen en él y de él proceden naturalmente. Hay también algunos inteligibles que nuestro intelecto no conoce naturalmente, sino que llega a su conocimiento razonando, y sus conceptos no están en nuestro intelecto naturalmente, sino que se buscan con el estudio. Pero es manifiesto que Dios se entiende a sí mismo naturalmente, como existe también naturalmente, pues SU ENTENDER ES SU SER, según se probó en el libro primero. Por lo tanto, el Verbo del Dios que se entiende a sí mismo, procede de Él naturalmente.

Et cum Verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius; sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente: et eius processio generatio vel nativitas dici potest. Hinc est quod in Psalmo dicitur: «Ego hodie genui te»: idest, in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri.

Y, como el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que Dios dicente, y es su semejanza, resulta que este proceso natural se da en semejanza de aquel del que hay procedencia con identidad de naturaleza. Pero es razón de verdadera generación en los seres vivientes que lo que se genera proceda del generante como semejanza suya y con su misma naturaleza. Luego el Verbo de Dios es verdaderamente engendrado por Dios dicente, y su procedencia puede llamarse generación o nacimiento. Por eso se dice en el Salmo: «Hoy te he engendrado yo», o sea, en la eternidad, que siempre es presente y ninguna

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate. Quae enim voluntate sunt, non naturalia sunt.

razón tiene de pasado o de futuro. Por donde se ve que es falso lo que dijeron los arrianos, que el Padre engendró al Hijo por su voluntad, pues lo que es por voluntad no es natural.

En la generación del animal se distingue la concepción del parto, pero no así en la generación del Verbo. Esto es así por la intimidad de la procesión del Verbo, que es absolutamente inmanente.

Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Proverb. 8-24, Dei sapientia dicit: «Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram».

También hay que considerar que lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice que es concebido. Pero el Verbo de Dios es de tal modo engendrado por Dios, que no se aparta de Él, sino que permanece en Él, como consta por lo dicho. Luego el Verbo de Dios puede decirse correctamente *concebido* por Dios. Por eso la Sabiduría de Dios dice (Prov 8, 24): «No existían los abismos y yo ya era concebida».

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei, et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a

Sin embargo, hay una diferencia entre la concepción del Verbo de Dios y la concepción material que entre nosotros se da en los animales. Pues la prole, mientras está concebida y encerrada en el útero, carece de la última perfección para subsistir por sí misma en lugar distinto del generante; por eso, en la generación corporal de los animales una cosa es la concepción de la prole engendrada y otra su parto, según el cual también se separa localmente la prole engendrada del generante, saliendo de su útero. Pero el Verbo de Dios, existiendo en el mismo Dios dicente, es perfecto, subsistente en sí mismo y

Deo dicente: non enim expectatur ibi localis distinctio, sed sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus. Et ideo, postquam ex ore sapientiae dictum est: «Ego iam concepta eram», post pauca subditur: «Ante colles ego parturiebar».

distinto de Dios dicente, pues no cabe allí distinción local, sino que se distinguen por la sola relación, como se ha dicho. Luego en la generación del Verbo de Dios se identifican la concepción y el parto. Y por esto, después que por boca de la Sabiduría se dijo: «Ya era yo concebida», a poco se añade: «Antes que los montes yo era parida».

Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem partus sit esse eius qui paritur distinctum a pariente. Necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit; et id quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est. Et cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei: non solum quia intelligibilis conceptio et partus est; sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt.

Mas como la concepción y el parto en los seres corpóreos suponen movimiento, en ellos tiene que darse cierta sucesión, pues el término de la concepción es estar lo concebido en el que concibe, mientras que el término del parto es estar lo parido distinto del que pare. Luego es necesario en lo corpóreo que lo que se concibe aun no exista, y que lo que se pare no se distinga al parir del que lo pare. Pero la concepción y el parto del verbo inteligible no se dan con movimiento, ni con sucesión; por eso, a la vez que es concebido, existe; y a la vez que es parido, es distinto; como lo que es iluminado, a la vez que se ilumina queda iluminado, porque en la iluminación no hay sucesión alguna. Y si esto se encuentra en nuestro verbo inteligible, mucho más compete al Verbo de Dios: no sólo porque es concepción y parto inteligible, sino porque ambas cosas existen en la eternidad, en la cual no puede haber antes ni después.

Hinc est quod, postquam ex ore sapientiae dictum est: «Ante colles ego parturiebar»; ne intelligeretur quod, dum parturiretur,

De aquí viene que, después de haber dicho por boca de la Sabiduría: «Antes que los montes yo ya había nacido», para que no se entienda

non esset, subditur: «Quando praeparabat caelos, aderam»: ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum ut ab eo distinctum; haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest.

que, mientras era dada a luz, no existía, añade: «Cuando preparaba los cielos, allí estaba yo», para que así, como en la generación carnal de los animales algo primero es concebido, luego es nacido, y por último le conviene estar presente al que lo dio a luz, como asociado a él en cuanto le es distinto, se entienda que todo esto se da a la vez en la generación divina, pues el Verbo de Dios es a la vez concebido, nacido y presente.

Et quia quod paritur, ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud Psalmi: «Ex utero ante luciferum genui te».

Y como lo que se pare procede del seno, así como se llama parto a la generación del Verbo de Dios para insinuar su perfecta distinción del generante, por la misma razón se dice *generación del seno*, según lo del Salmo: «Del seno te engendré antes del lucero».

Quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente quae impediat verbum esse in dicente, ut ex dictis patet; sicut ad insinuandam distinctionem Verbi, dicitur parturiri, vel ex utero genitum esse; ita, ad ostendendum quod talis distinctio non excludit Verbum esse in dicente, dicitur Ioan. 1-18, quod est «in sinu Patris».

Pero como entre el verbo y el dicente no se da una distinción tal que impida que el verbo esté en el dicente, según se ve por lo dicho; así como, para insinuar la distinción del Verbo, se dice que es nacido, o que es engendrado del seno, así también, para mostrar que tal distinción no excluye que el Verbo esté en el Dicente, se dice (Jn 1, 18) que está «en el seno del Padre».

Lo que se distribuye entre padre y madre en la generación animal, le pertenece al Padre en la del Verbo:

Attendendum est autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum quae ad

Mas hay que tener en cuenta que la generación carnal de los animales se lleva a cabo por virtud activa y pasiva: por la virtud activa se denomina al padre, y por la pasiva a la madre. Y por eso, de las cosas

generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, quaedam conveniunt matri: dare enim naturam et speciem prolis competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti.

que se requieren para la generación de la prole, unas convienen al padre y otras a la madre; pues el dar la naturaleza y la especie de la prole compete al padre, mas el concebir y parir compete a la madre, como paciente y recipiente.

Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed actu tantum: in generatione verbi Dei non competit ratio matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in sacris Scripturis: dicitur enim Pater et dare Filio vitam, et concipere et parturire.

Ahora bien, como la procesión del Verbo se dice que se da cuando Dios se entiende a sí mismo, y el mismo entender divino no se da por ninguna virtud pasiva, sino casi activa, porque el intelecto divino no está en potencia sino sólo en acto, en la generación del Verbo de Dios no cabe la razón de madre, sino sólo de padre. Por eso lo que conviene distintamente al padre y a la madre en la generación carnal, todo se atribuye al Padre en la generación del Verbo según las Sagradas Escrituras, pues se dice que el Padre da vida al Hijo, lo concibe y pare.

Nuestra vía ha terminado en esta profundísima y hermosísima exposición del misterio de la generación divina del Hijo de Dios, cuyo nombre más propio es el de Verbo divino. Para una mayor comprensión, debemos seguir a Santo Tomás en su ingreso a la visión beatífica.

II. Otras exposiciones tomistas de la procesión del Verbo divino

Santo Tomás ha tratado del misterio de la Santísima Trinidad de un modo más completo y sistemático en cinco lugares, que ponemos en orden cronológico:

- El comentario al libro I de las *Sentencias*, año 1254.
- En el libro IV de la *Suma Contra Gentiles*, año 1264.
- En la cuestión disputada *De Potentia*, año 1267.
- En la primera parte de la *Suma Teológica*, año 1267.

• En el *Compendio de Teología*, año 1270.

Trata también con cierta extensión de la procesión del Verbo y del Espíritu Santo en sus opúsculos contra los errores de los griegos: *Contra los errores de los Griegos*, año 1263; *De las razones de la fe, contra sarracenos, griegos y armenios*, año 1264. Y expone de manera muy profunda lo que hace al Verbo divino en su *Exposición en el evangelio de San Juan*, año 1269.

Dejamos de lado el comentario a las *Sentencias*, por pertenecer al período juvenil de nuestro Doctor; damos una mirada sintética a la *Suma*, obra ciertamente máxima; y consideramos también el *Compendio de Teología*, la cuestión *De Potentia* y el comentario al *Evangelio de San Juan*, atendiendo exclusivamente a lo que aquí nos interesa.

1º *La procesión del Verbo en la Suma Teológica*

La *Suma contra gentiles* tiene enfoque apologético y nos ha servido especialmente para remontarnos del verbo humano al Verbo divino. La *Suma Teológica* sigue el proceso estrictamente teológico, por el que se desciende de lo divino a lo creado, y no nos ha servido menos sino más, como se ha hecho manifiesto en toda nuestra exposición, por la profundidad con que Santo Tomás ha considerado allí las cosas.

En la *Suma Teológica*, como conviene, Santo Tomás considera primero la existencia (q. 2), naturaleza (q. 3 a 13) y operaciones divinas (q. 14 a 26), para pasar a considerar entonces el misterio de la Trinidad de personas (q. 27 a 43), que justamente se fundan en las operaciones inmanentes de intelecto y voluntad. El orden es impecable: las operaciones fundan las procesiones divinas, éstas fundan la distinción de relaciones, y las relaciones constituyen las personas divinas; de allí que Santo Tomás estudie primero las procesiones divinas (q. 27), luego las relaciones (q. 28), después las personas en general (q. 29 a 32) y finalmente las personas en particular (q. 33 a 38). Termina el tratado con una especie de recapitulación, en que considera las personas comparativamente (q. 39 a 43).

El tratado *De Deo Uno* es una maravilla que se resume en la *simplicidad* divina. Las cinco vías demuestran la existencia del Acto puro, y la cuestión fundamental con que comienza la consideración de la naturaleza de Dios es la «De la simplicidad de Dios» (q. 3), con el artículo fundamental en que se demuestra que «en Dios se identifica la esencia y el ser» (a. 4). La exposición de la simplicidad se termina al demostrarse la identidad entre lo que pertenece al orden del ser y al orden del obrar, que constituye la distinción extrema en lo creado. El punto cúlmine, en-

tonces, lo tenemos en el artículo en que se identifica el *intelligere* de Dios con la substancia divina (q. 14, a. 4), porque si en Dios no se distingue la esencia del *esse*, tampoco se distingue la potencia de la substancia, por lo que Dios es un intelecto substancial; ni se distingue la acción de la potencia activa, por lo que el entender de Dios se identifica con el intelecto y con la substancia divina. Y se completa con la consideración de la beatitud, que en los seres intelectuales se da según el acto del intelecto, concluyendo que Dios es su misma beatitud, última cuestión del tratado (q. 26).

Por lo tanto, la ecuación metafísica que sella la simplicidad divina es la planteada por Santo Tomás en el artículo del *intelligere*: «*sicut esse consequitur forma, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem*»[1], así como el *esse* sigue a la forma o esencia, así el *intelligere* sigue a la especie inteligible. La simplicidad se cierra como en un círculo que arranca con la identidad de esencia y *esse* en la substancia divina; sigue por la *línea del sujeto* con la identidad entre substancia y potencia, porque en nosotros la substancia es al intelecto como la potencia al acto, mientras que en Dios la substancia es acto puro que se identifica con el intelecto; y termina en el extremo opuesto con la identidad entre potencia activa y acción, porque en nosotros el intelecto es al *intelligere* como la potencia al acto, pero en Dios se identifican; y así que por esa línea se identifican *esse*, esencia, substancia, intelecto e *intelligere*.

Pero la simplicidad se cierra en círculo por la *línea del objeto* del conocimiento, porque nosotros conocemos la cosa por una especie inteligible que es semejanza de su esencia, y que el intelecto debe poner en acto de ser conocida por su *intelligere*, que se tiene a la especie – dijimos – como el *esse* de la cosa se tiene a su esencia. El ángel, por su parte, se conoce a sí mismo por su esencia, de manera que la esencia por la que es, se identifica con la especie por la que se conoce; pero el *esse* por el que es, se distingue del *intelligere* por el que se conoce. Dios, en cambio, se conoce a Sí mismo también por su esencia, que hace las veces de especie de su conocimiento; pero como su esencia se identifica con el *esse*, en cuanto cumple la función de especie se identifica con el *intelligere*, pues es inteligible puro y actual. Por lo tanto, por esta línea también tenemos la identificación del *esse* con el *intelligere*, pues se identifican *intelligere*, especie, esencia y *esse*. Por aquí, entonces, la identificación termina en que Dios es la misma Verdad, en cuanto perfectísima adecuación entre el intelecto y la cosa conocida. Y así, la *línea*

[1] I, q. 14, a. 4.

del sujeto, que parte del *esse* y termina en el *intelligere*, retorna por la *línea del objeto*, que parte del *intelligere* y termina en el *esse*.

Desde este punto de vista tan fundamental, el de la simplicidad, lo menos que el teólogo podría esperar es que en lo divino pudiera haber *distinción real* de Personas, como lo sostiene el tratado *De Deo Trino*, donde se pone no sólo una distinción real, entre el Padre y el Hijo, sino dos, entre Padre e Hijo y el Espíritu Santo. ¿Cómo pensar la mera posibilidad de distinción real en Dios sin que entre en flagrante contradicción con su absolutísima simplicidad? La *vía de razonabilidad* que se abre desde la clarísima simplicidad de la Substancia divina al oscuro misterio de la trinidad de Personas, es la existencia de *procesión* en lo divino. El artículo que conecta todo lo establecido en el tratado *De Deo Uno* con lo que se dice en *De Deo Trino*, es justamente «Si hay procesión en lo divino» (I, q. 27, a. 1), primero de la primera cuestión de este tratado. "*Ego ex Deo processi*: Yo he procedido de Dios, Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he procedido de Dios y he venido; no he venido por mi cuenta, sino que Él me ha enviado"[1].

El Hijo es el Verbo de Dios, y vemos en lo creado que el verbo procede del que lo entiende o dice como emanación inmanente, *ex-manans in-manens*, que en la medida en que procede del dicente se distingue realmente de él, pero que no se aparta del dicente sino que en él permanece, como concepción de lo conocido en el seno del cognoscente. Si vemos, entonces, que en lo creado la fecundidad es como un aspecto trascendental del ser; que mientras más perfecto es, produce algo mayor y más íntimo; que la mayor producción es la del ser inteligente y que, a la vez, él mismo es lo que más merece ser entendido, pues es *quodammodo omnia*; que las substancias inmateriales se conciben a sí mismas por su misma esencia: ¿se hace irracional creer que en la Substancia divina se dé una divina fecundidad por la que se concibe a Sí misma por vía intelectual?

"De todo el que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro del mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectiva y procede de su noticia, concepción que es significada por la voz, y se dice «verbo mental» (*verbum cordis*), significado por el verbo vocal (*verbum vocis*). Como Dios está sobre todo, lo que se dice en Dios no debe entenderse según el modo de las criaturas más débiles, que son los cuerpos, sino según la semejanza de las criaturas supremas, que son las substancias intelectuales, y aún la semejanza

[1] Jn 8, 42, citado en el *Sed contra* del artículo al que nos referimos, I, q. 27, a. 1.

tomada de éstas es deficiente para la representación de lo divino. No hay que tomar, entonces, la procesión según que se da en las cosas corporales, [...] sino según emanación inteligible, como la del verbo inteligible del dicente, que permanece en él. Y así la fe católica pone la procesión en lo divino"[1].

Comparado con otras obras, como *Contra Gentes* o las *Cuestiones Disputadas*, todo en la *Suma* se dice brevemente, pero en sentencia cargada, por lo que tanta atención hay que poner a cada palabra. Ya en el segundo artículo de esta primera cuestión del tratado, Santo Tomás demuestra que la procesión inteligible en Dios es verdadera generación, señalando en corta frase la clave de la explicación: "La procesión del verbo en lo divino tiene razón de generación, pues [cumple con las notas que definen *nacimiento*:]

- procede por modo de acción inteligible, que es operación vital:
- de principio conjunto [en cuanto inmanente];
- según razón de semejanza, porque la concepción del intelecto es semejanza de la cosa entendida;
- como existiendo en la misma naturaleza, porque en Dios es lo mismo el *intelligere* y el *esse*.

De allí que la procesión del verbo en lo divino se diga generación, y el mismo verbo que procede se dice Hijo"[2]. Nosotros llamamos fácilmente «concepto» al verbo mental, pero lo nuestro no es verdadera y propia generación, porque nuestro verbo no existe en la misma naturaleza que la cosa concebida, pues tiene *esse* mental, mientras que en Dios el *esse* mental o *intelligere* se identifica con el *esse* real divino. Aquí está la clave de la explicación, pero que necesita una última aclaración que no vendrá sino bastante más adelante.

Ahora sí puede entenderse que la procesión real en Dios, por la que procede el Verbo del Dicente, esto es, el Hijo del Padre: Dios de Dios, funde una distinción real entre ambos: "Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y aquello de lo que procede, convengan en el mismo orden, y por eso deben tener referencias reales (*reales respectus*) entre sí. Por lo tanto, como las procesiones en lo divino se dan en identidad de naturaleza, como se mostró, es necesario que las relaciones que se toman según las procesiones divinas sean relaciones reales"[3]. Y dichas relaciones, que en

[1] I, q. 27, a. 1.
[2] I, q. 27, a. 2.
[3] I, q. 28, a. 1.

lo divino no son accidentales sino substanciales[1], constituyen las personas divinas, como se pasa a decir al tratar de las Personas en general: "La persona divina significa la relación en cuanto subsistente"[2].

La última aclaración vendrá cuando se trate en particular de la persona del Hijo: "Luego hay que considerar la persona del Hijo. Ahora bien, se atribuyen tres nombres al Hijo, a decir: Hijo, Verbo e Imagen. Pero la razón de Hijo se considera de la razón de Padre [que se acaba de exponer]. Por lo que resta considerar [los nombres] de Verbo (q. 34) e Imagen (q. 35)"[3]. El primer artículo de la cuestión sobre el Verbo comienza con una afirmación que supone, como vimos, la maduración que había tenido este asunto en nuestro santo Doctor: "El nombre de Verbo en lo divino, si se toma propiamente, es nombre personal y de ninguna manera (*nullo modo*) esencial"[4]. En el comentario a las *Sentencias* el joven Santo Tomás había asumido la sentencia de «otros»: "Por lo tanto debe decirse, *con otros*, que este nombre «verbo», por virtud del vocablo, puede tomarse *personaliter* y *essentialiter*"[5]. En la cuestión disputada *De Veritate*, donde nuestro Maestro empieza a tomar vuelo propio, ya dice distinto: "Si «verbo» se toma *proprie* en lo divino, no se dice sino *personaliter*; si se toma, en cambio, *communiter*, puede decirse también *essentialiter*"[6]. En la *Suma*, en cambio, sostiene: «*nullo modo essentiale*».

¿Por qué el nombre de Verbo, tomado propiamente, sólo puede entenderse como nombre personal? "Se dice propiamente «verbo» en Dios según que verbo significa el concepto del intelecto. [...] De allí que «verbo», según que se dice propiamente en lo divino, significa algo que procede de otro (*aliquid ab alio procedens*), lo que pertenece a la razón de nombres personales en lo divino, por cuanto las personas divinas se distinguen según origen, como se dijo"[7]. Queda, sin embargo, lugar para una profunda duda, que vuelve a poner todo en cuestión desde el principio: Concedo como evidente que Dios se conoce por su esencia, la que hace las veces de especie respecto del verbo divino; y que en Dios se

---

[1] I, q. 28, a. 2: "Es evidente que en Dios no es distinto el *esse* de la relación que el *esse* de la esencia, sino que son algo uno e idéntico".

[2] I, q. 29, a. 4.

[3] Prologo a la cuestión 34.

[4] I, q. 34, a. 1.

[5] In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2, qla. 1. Cf. «3º Primer acercamiento *aristotélico* a la consideración del verbo mental», p. 403.

[6] De Veritate, q. 4, a. 2 c. in finem: "Unde verbum si proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter". Cf. «4º Triunfo de la doctrina *agustiniana* sobre el verbo mental», p. 409.

[7] I, q. 34, a. 1.

identifica el *intelligere* con el *esse*, por lo que el concepto divino se identifica con la misma substancia divina. Pero todo eso se sostuvo en el tratado *De Deo Uno*, y se vió que en nada afectaba la simplicidad divina, porque ni la especie por la que Dios se conoce a sí mismo se distingue de la esencia, por lo que no se entiende como algo que procede, ni el *intelligere* se distingue del *esse*, por lo que tampoco se entiende como *procedens*, pues es acto inmanente. Si el verbo, entonces, es la especie en acto de entenderse, que se identifica con el *intelligere*, así como la esencia se identifica con el *esse*, ¿por qué se viene a decir que el verbo, y sólo el verbo, debe entenderse como *procedens*?

Esta es la objeción que Santo Tomás toca en el *ad secundum*, cuya solución ha sido clave en toda nuestra exposición: "Nada de aquello que pertenece al intelecto se dice *personaliter* en lo divino, sino sólo el Verbo, pues sólo el verbo significa algo que emana de otro. Porque lo que el intelecto forma al concebir, es el verbo. El mismo intelecto, en cambio, según que está en acto por la especie inteligible, se considera de modo absoluto. E igualmente el *intelligere*, que se tiene al intelecto en acto como el *esse* al ente en acto, pues el *intelligere* no significa una acción que sale del inteligente, sino que permanece en el inteligente"[1]. Ni la especie, ni el *intelligere* pueden considerarse como algo que procede, pero si bien el verbo no se compone de otra cosa más que de la especie y el *intelligere*, no hay que confundir el compuesto con los principios que lo componen, error del *entitatismo*. El verbo es el *producto* del *intelligere* en razón de la especie; «el *intelligere* es al verbo (o intelecto en acto) como el *esse* al ente en acto». Por eso no hay que sorprenderse que, aunque los principios no sean *procedens*, sí lo sea el compuesto.

Hemos dicho y visto que lo que en lo creado se da *divise et multipliciter*, en Dios se da *unite et simpliciter*; pero eso no quiere decir que en Dios no tenga sentido distinguir nada de lo que distinguimos en lo creado. Todo lo que en lo creado pertenece al orden accidental, distinguiéndose de la substancia como acto de potencia, en Dios es substancial; y el ser que en lo creado se distingue de la esencia, en Dios se

---

[1] I, q. 34, a. 1 ad 2: "Nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum Verbum, solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod *ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu*, non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. – Cum ergo dicitur [en la objeción] quod verbum est *notitia*, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis [como se toma en el *corpus*], vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo". Cf. «2º El *intelligere* es al verbo como el *esse* al ente», p. 453.

identifica, pues es el *Esse per se subsistens*. Pero la distinción más extrema en lo creado, y por lo mismo la más patente, es la que se da entre el orden del ser y el del obrar, pues todo lo anterior pertenece al orden del *esse* o acto primero; y aunque lo que pertenece al orden del *agere* o acto segundo es entre nosotros de menor entidad, se ve – como dijimos al concluir el primer capítulo – que hunde sus raíces en lo más profundo del ser, pues todo lo que es tiende a hacer algo y a manifestarse en su producción. Pues bien, la Revelación nos descubre que esta máxima distinción no funda solamente en lo divino una distinción de razón entre el Ser y el Entender divinos, sino una *distinción real* entre el Principio divino[1] y sus dos producciones, el Verbo divino y el Amor substancial.

Por la noción, entonces, de la procesión intelectual del verbo, tan especialmente esclarecida por Santo Tomás, toda la luz de su exposición sobre la simplicidad divina se proyecta en las profundidades del misterio de la Santísima Trinidad, dejando nuestro espíritu en un claroscuro de aurora, que ya sólo espera la luz superior de la beatífica Visión.

2º La concepción del Verbo en el Compendio de Teología

El *Compendio de Teología* es obra de la madurez de Santo Tomás. Su título completo es «*Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum*». Su secretario y *compañero queridísimo* – como dice el título – desde 1259 hasta su muerte, Fray Reginaldo de Piperno, le pidió a Santo Tomás una obra en que expusiera la teología de manera más breve y accesible. En medio de otras mil ocupaciones, Santo Tomás empieza esta obra en 1272 y la muerte le impide terminarla. Es verdaderamente un compendio o resumen en el que aparece el orden de la *Suma* y muy frecuentemente la redacción del *Contra Gentes*, pero aunque – como era de esperar en un resumen – no dice nada que no haya dicho en las otras obras, Santo Tomás nunca se repite totalmente, y cada obra tiene su interés propio. Aquí lo que interesa es, primeramente, notar lo que el Angélico entiende como argumento principal en cada asunto; además, el orden de la materia, que es nuevo en muchos aspectos; y también la manera aún más compendiosa de decir las cosas.

Como anuncia en el *Proemio* (c. 1), el *Compendio de Teología* debía tener tres partes: primera sobre la fe, en que se expone lo que hace al Credo; segunda sobre la esperanza, en que se explicaría el Padrenuestro; y tercera sobre la caridad, en que se iban a explicar los mandamien-

[1] Nombre que le compete especialmente a Dios Padre. Cf. I, q. 33, a. 1.

tos. Sólo llegó a comenzar la explicación de la segunda petición del Padrenuestro: «Venga a nosotros tu Reino». ¡Hermoso planteo que el mundo no fue digno de que se terminara! La primera parte está dividida en dos tratados: «De Dios Uno y Trino y de sus efectos», correspondiente con la I *Pars* de la *Suma*, y el segundo «De la humanidad de Cristo». Los capítulos en que se desarrolla son verdaderamente muy breves y concisos, sin objeciones, a la manera de la *Suma Contra Gentiles*, pero con pocos argumentos. El primer tratado comienza con el «Orden de lo que ha de decirse sobre la fe» (c. 2, equivalente a la q. 1 de la I Pars); sigue con la existencia de Dios (c. 3, equivalente a la q. 2); luego trata (como en la *Suma*) de la naturaleza divina (c. 4-27); de las operaciones divinas (c. 28-36); de la Trinidad de personas (c. 37-67); finalmente de la creación (c. 68-184). El tratado de Dios Trino se expone de manera distinta a la *Suma*, pues trata primero de la existencia del Verbo en Dios (c. 37-44), luego del Espíritu Santo (c. 45-49), y recién entonces de lo que hace a la Trinidad de personas en general (c. 50-67).

En el capítulo sobre la existencia de Dios (c. 3: *Quod Deus sit*) sólo expone la primera vía por el movimiento (aunque en el c. 6 incluye la argumentación de la tercera vía del ser necesario). De allí que lo primero que atribuya a Dios no sea la simplicidad, como en la *Suma*, sino la inmovilidad: Dios es inmóvil (c. 4), eterno (c. 5), necesario (c. 6), es siempre (c. 7)[1], sin sucesión (c. 8); y recién entonces dice que es simple (c. 9). Entonces expone, en el mismo orden que en la *Suma*, las dos afirmaciones fundamentales: «Que Dios es su esencia» (c. 10) y «Que la esencia de Dios no es distinta que su *esse*» (c. 11). En cuanto a este punto, la argumentación es más sencilla, y no tenemos la triple graduación de la *Suma*. Los capítulos sobre la naturaleza de Dios terminan, como en la *Suma*, con una reflexión sobre los «nombres divinos», esto es, del valor de nuestros conceptos sobre Dios (c. 24-27, que corresponden con las altísimas q. 12-13 de la *Suma*). En cuanto a las operaciones divinas, el *Compendio* le hace honor al nombre, pues es muy breve: cuatro capítulos sobre la inteligencia (c. 28-31) y tres sobre la voluntad (c. 32-34). Pero la consideración de cada operación termina en la aserción metafísica fundamental: «Que Dios es su *intelligere*» (c. 31), y «Que la voluntad de Dios es su *velle* o querer» (c. 34).

Dos argumentos trae Santo Tomás para demostrar la identificación en Dios del *esse* e *intelligere*, el primero por la línea del sujeto y el segundo por la del objeto: "Es necesario que el mismo Dios sea su entender:

[1] El brevísimo c. 5, donde dice que Dios es eterno, se repite como parte del c. 7: «Que Dios siempre es»; pareciera que Santo Tomás comenzó con eso y luego prefirió cambiar.

- Puesto que el *intelligere* es acto segundo, como [lo es] considerar (pues el acto primero es el intelecto o la ciencia), todo intelecto que no es su *intelligere*, se compara a su *intelligere* como la potencia al acto. Pues siempre en el orden de las potencias y los actos, lo que es anterior (*prius*), es potencial respecto de lo que le sigue, y lo último es completivo, si hablamos de algo uno y lo mismo, ya que en los diversos pasa lo contrario, pues el motor y agente se compara a lo movido y actuado como el activo a la potencia. Ahora bien, en Dios, como es acto puro, no hay nada que se compare a otro como potencia a acto. Es necesario, por lo tanto, que el mismo Dios sea su *intelligere*.
- Además, *en cierto modo se compara el intelecto al intelligere como la esencia al esse*. Ahora bien, Dios es inteligente por esencia; y su esencia es su *esse*. Por lo tanto, su intelecto es su entender; y así, por cuanto es inteligente, no se pone ninguna composición en Él, puesto que en Él no es distinto el intelecto, el *intelligere* y la especie inteligible. Y todo esto no es distinto que su esencia"[1].

Como se ve, aun en la brevísima exposición del *Compendio*, Santo Tomás no deja de poner sus principios fundamentales: en el orden del ser o acto primero, que en Dios se identifica esencia y *esse*; y en el orden del obrar o acto segundo, que en Dios se identifica *esse* e *intelligere*. Y para llegar a esta última identidad, plantea la ecuación analógica: la especie es al *intelligere* como la esencia al *esse*. En el texto no dice «especie» sino «*intellectus*», pero es claro que se trata del intelecto informado por la ciencia o especie inteligible, como lo entiende en el argumento anterior, en que dice que «el acto primero es el intelecto o la ciencia». Por eso agrega que «Dios es inteligente por esencia», esto es, que la especie por la que su intelecto entiende es la misma esencia divina, que «es su *esse*». De allí que todo se cierra en la simplicidad: puesta la ecuación, si tenemos que el intelecto divino o especie se identifica con la esencia, y la esencia con el *esse*, se siguen necesariamente las otras dos identificaciones: el intelecto o especie se identifica con el *intelligere*, y el *intelligere* con el *esse*. Harto estará el Lector de que le repitamos lo mismo (si es que sigue habiendo Lector a esta altura del escrito), pero la comprensión de todo esto depende de que se entienda de modo estricto, a la manera estrictamente tomista, la analogía entre *intelligere* y *esse*, y no hemos encontrado tomista que así la entienda, ¡perdónesenos entonces!

El c. 36 sirve de conexión entre los trataditos *De Deo Uno* y *De Deo Trino*: hasta aquí – dice – los filósofos pudieron llegar, de ahora en más

[1] Compendium Theologiae, c. 31, n. 61-62.

consideramos lo que nos trae la fe cristiana. Pues bien, la puerta que Santo Tomás abre a la consideración del misterio de la Santísima Trinidad no es ahora la noción de «procesión», como en la *Suma*, sino directamente la noción de «verbo», más a la manera de la *Suma Contra Gentes*. Desarrolla el punto en cinco brevísimos capítulos, de meridiana claridad:

- «De qué modo se pone el Verbo en lo divino». "De todo lo que se dijo más arriba hay que sostener que Dios se entiende y ama a sí mismo; además, que en Él, el *intelligere* y el *velle* no es distinto que su *esse*. Ahora bien, como Dios se entiende a sí mismo, y todo lo entendido se da en el que entiende (*omne intellectum in intelligente est*), es necesario que Dios exista (*esse*) en sí mismo como lo entendido en el que entiende. Pero lo entendido, en cuanto está en el que entiende, es cierto verbo del intelecto; pues lo que significamos con el verbo exterior es lo que interiormente comprendemos en el intelecto; porque según el Filósofo, las voces son signos de las intelecciones. Por lo tanto, es necesario poner en Dios a su Verbo"[1].
- «Que el Verbo en lo divino se dice concepción». "Lo que se contiene en el intelecto como verbo interior, según el uso común de hablar, se dice concepción del intelecto. Pues corporalmente se dice que se concibe lo que se forma en el útero animal por la virtud vivificante, siendo el másculo agente y la fémina paciente, en la que se hace la concepción, de tal manera que lo concebido pertenece a la naturaleza de ambos como conforme según especie. Ahora bien, lo que el intelecto comprende se forma en el intelecto, siendo lo inteligible como agente y el intelecto como paciente; y aquello mismo que es comprendido por el intelecto, que existe en el intelecto, es conforme tanto al inteligible que mueve, del cual es cierta semejanza, como al intelecto que es como paciente, según que tiene *esse* inteligible. De allí que lo comprendido por el intelecto no sin mérito es llamado concepción del intelecto"[2].
- «Cómo se compara el Verbo al Padre». "Mas en esto hay que considerar una diferencia. Pues como lo que es concebido por el intelecto, es semejanza de la cosa entendida, representando su especie, parece ser cierta prole suya. De allí que, cuando el intelecto entiende algo distinto de sí, la cosa entendida es como padre del verbo concebido en el intelecto; mientras que el mismo intelecto

[1] Compendium Theologiae, c. 37, n. 71.
[2] Compendium Theologiae, c. 38, n. 72.

lleva la semejanza de madre, de la que es [propio] que en ella se haga la concepción. Pero cuando el intelecto se entiende a sí mismo, el verbo concebido se compara al inteligente como la prole al padre. Por lo tanto, como hablamos del Verbo según el cual Dios se entiende a sí mismo, es necesario que el mismo Verbo se compare a Dios, del que es Verbo, como el Hijo al Padre"[1].

- «Cómo se entiende la generación en lo divino». "De aquí viene que en la regla de la fe católica se nos enseña a confesar que hay Padre e Hijo en lo divino: «Creo en Dios Padre, y en su Hijo». Y para que nadie, oyendo el nombre de Padre e Hijo, sospeche una generación carnal, como de la que se dice entre nosotros padre e hijo, San Juan Evangelista, al que se le revelaron los secretos celestiales, en lugar de «Hijo» pone «Verbo», para que conozcamos la generación inteligible"[2].
- «Que el Verbo, que es Hijo, tiene el mismo *esse* con Dios Padre, y la misma esencia». "Hay que considerar, sin embargo, que como en nosotros es distinto el *esse* natural y el *intelligere*, se sigue que el verbo concebido en nuestro intelecto, que sólo tiene *esse* inteligible, es de distinta naturaleza que nuestro intelecto, que tiene *esse* natural. Mas en Dios es lo mismo el *esse* y el *intelligere*. Por lo tanto, el Verbo de Dios que está en Dios, cuyo Verbo es según el *esse* inteligible, tiene el mismo *esse* con Dios, de quien es el Verbo. Y por esto es necesario que sea de la misma esencia y naturaleza con Él, y que todo lo que se diga de Dios, convenga al Verbo de Dios"[3].

Para pasar de la noción de «concepción» por analogía metafórica, como se da en nosotros, a la analogía propia, como es en Dios, Santo Tomás se funda decididamente en su proporción metafísica *species/intelligere* ≈ *essentia/esse*: Dios se entiende, por lo que en lo divino hay Verbo inmanente, que es Dios mismo, porque su *intelligere* es su *esse* (c. 37). Ahora bien, el verbo se dice *concebido* por el inteligible como activo y el intelecto como pasivo, recibiendo de la esencia del objeto entendido la semejanza de la especie, y de la abundancia del *esse* natural del sujeto que entiende el *esse* inteligible o *intelligere* (c. 38). El objeto activo es como padre y el sujeto pasivo como madre, pero como Dios se conoce a sí mismo, es Padre del Verbo (c. 39). Por lo tanto, hay Padre e Hijo en lo divino no según generación carnal, sino según gene-

[1] Compendium Theologiae, c. 39, n. 73.
[2] Compendium Theologiae, c. 40, n. 74.
[3] Compendium Theologiae, c. 41, n. 75.

ración inteligible (c. 40). Y esta generación, que en nosotros es impropia o metafórica, pues el *esse* de nuestro verbo no es de la misma naturaleza que el *esse* de lo entendido, en Dios es propia por lo dicho. Por consiguiente, como la especie del Verbo es la misma esencia divina y el *intelligere* del Verbo es el mismo *esse* divino, el Verbo es un mismo Dios con el Padre (c. 41).

Parece imposible conjugar de mejor manera claridad, brevedad y profundidad. ¡Casi que demostrara racionalmente el misterio de la Trinidad! Pero a no engañarse: nada puede demostrar que la distinción entre Dios dicente y Verbo dicho sea *real*. La distinción real entre las personas divinas es un misterio revelado. Para sugerir la racionalidad del misterio conviene insistir, como hace la *Suma*, en la noción de *procesión*; o como hace el *Contra Gentes*, en la noción de *producción*; pues vemos que de todo lo que tiene ser, algo realmente emana, procede o se produce. Pero la ecuación gnoseológico-metafísica de Santo Tomás defiende maravillosamente la simplicidad divina, y un filósofo tomista que no tuviera fe, podría aferrarse a que la distinción entre Dios y su Verbo es – como tantas otras que ponemos en lo divino – de razón fundada en lo creado. Hace falta la fe (y tonto sería nuestro filósofo que le da más crédito a Santo Tomás de Aquino que al Santísimo Jesús de Nazaret).

Nuestro cristianísimo Fray Reginaldo tiene que haber quedado asombrado por la claridad que podían guardar las profundísimas aguas de la doctrina de su maestro, ¡y enamorado por la bondad que manifestaba el esfuerzo de su amigo! Alguna vez oímos que «la claridad es la caridad de la verdad», ¡y nos parece tan cierto! pues sólo un entrañable amor por los discípulos puede sostener el esfuerzo que implica desmenuzar de tal manera el pan de la verdad como para que se alimenten los intelectos sin dientes de los más niños. ¡Te bendecimos, Doctor Angélico, porque tantas cosas que habían quedado ocultas a sabios e inteligentes, tú se las has revelado a los pequeños!

3º El Verbo divino según la Cuestión disputada De Potentia

Santo Tomás expone la cuestión disputada *De Potentia* en Roma, donde estuvo entre los años 1265-1269, llamado como teólogo pontificio. En este mismo tiempo también trató las cuestiones *De anima* y *De spiritualibus creaturis*, junto con muchas otras obras, en una actividad que no se explica sin la poderosa intervención de los dones del Espíritu Santo. Tal como nos han llegado, estas cuestiones disputadas en torno a la noción de «potencia» presentan un interrogante respecto a su uni-

dad, porque es patente el esquema que se sigue en el desarrollo de las seis primeras cuestiones, pero a éstas se agregan otras cuatro que parecen más bien un breve tratado acerca de Dios, sin conexión clara con lo anterior. Pareciera más bien que constituyen un apéndice que se le ha agregado por algún motivo, como sugiere la conclusión que le pone uno de los manuscritos vaticanos: «Acaban las cuestiones acerca de la potencia de Dios, *con sus anexos*, disputadas por fray Tomás de Aquino».

Cuestiones *De potentia*	En general			*De la potencia de Dios en absoluto*	q. 1
	En particular	En lo divino		*De la potencia generativa en lo divino*	q. 2
		En lo creado	En general	*De la creación, primer efecto de la divina potencia*	q. 3
			En particular	*De la creación de la materia informe*	q. 4
				De la conservación de las cosas en el ser por Dios	q. 5
				De los milagros	q. 6
Cuestiones *De Deo*	*De Deo Uno*			*De la simplicidad de la divina esencia*	q. 7
	De Deo Trino	Las relaciones		*De lo que se dice por relación de Dios ab aeterno*	q. 8
		Las personas		*De las personas divinas*	q. 9
		Las procesiones		*De la procesión de las divinas personas*	q. 10

La potencia generativa en lo divino. Nuestro interés está especialmente en la segunda parte sobre Dios, pero hay un punto en la primera parte que atrae la atención. La primera cuestión no trata de la noción de potencia en general, sino de la potencia divina, como en la q. 25

de la I *pars* de la *Suma*. Seis artículos tiene esta cuestión de la *Suma* y siete la del *De Potentia*, y varios son paralelos[1]. Los artículos del *De Potentia*, más largos, aportan preciosas distinciones, mientras que los de la *Suma* nos descubren el meollo de cada asunto. Ambas cuestiones empiezan por lo mismo: en Dios, acto puro, se da potencia activa y no potencia pasiva. Y ambas establecen, en distintas expresiones, lo que hemos podido llamar el «principio de fecundidad del ser»[2]: "Según que cada cosa es en acto y perfecta, en esta medida es principio activo de algo"[3]. "A Dios le conviene ser acto puro y primero; de allí que le conviene *maxime* obrar, y difundir su semejanza *in alias* [en las otras cosas]; y por lo tanto le conviene *maxime* la potencia activa"[4].

Ahora bien, cuando Aristóteles considera en la *Metafísica* la noción de potencia activa, la define como «principio de movimiento y cambio *en otro* [o] en cuanto es otro, *in alio [vel] inquantum est aliud*»[5]. Y así también la define Santo Tomás en la *Suma*: "*Potentia activa est principium agendi in aliud*, principio de obrar *en otro*"[6]. De allí que, como señalamos al hablar de la fecundidad del ser, el simple filósofo no puede hablar de la potencia divina sino respecto de la creación, que es *aliud* respecto de Dios, y no en orden a nada interior a lo divino, que es todo *unum et idem*. Pero la creación no emana necesariamente de Dios, de allí cierto desencanto respecto de dicho principio, que la observación de lo creado hacía pensar que fuera uno de los más íntimos principios del ser. Santo Tomás parece confirmar el desencanto, pues a la objeción que dice: "La potencia es principio de operación; pero la operación divina es su esencia, ya que en Dios no hay ningún accidente; y de la esencia divina no hay ningún principio; por lo tanto, la razón de potencia no conviene a Dios"[7]; el Angélico responde: "La potencia en las co-

---

[1] A los a. 1, 2 y 3 de la *Suma* le corresponden respectivamente los a. 1, 2 y 7 del *De Potentia*, y los 4 y 5 de la *Suma* se tratan juntos en el 5 del *De Potentia*. El a. 6: «Si Dios puede hacer mejor lo que hace», es una de las perlas de la *Suma* y no se halla en el *De Potentia*.

[2] Cf. «II. El Ser divino es principio por esencia», p. 247.

[3] I, q. 25, a. 1.

[4] De Potentia q. 1, a. 1.

[5] Aristóteles, *Metafísica*, l. V, c. 12 (1019b15), traducción de García Yebra, Gredos: "Se llama *potencia* al principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro; por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no está en lo que se edifica; pero el arte de curar, que es una potencia, puede estar en el que es curado, pero no en cuanto que es curado. Así, pues, la que es absolutamente principio del cambio o del movimiento se llama *potencia* en otro, o en el mismo en cuanto otro". Cf. In V Metaph. lect. 14, n. 955.

[6] I, q. 25, a. 1.

[7] I, q. 25, a. 1 obj. 3.

sas creadas no sólo es principio de la acción, sino también del efecto; así por lo tanto se salva la razón de potencia en Dios en cuanto que es principio del efecto [que es la creación], aunque no en cuanto que sea principio de la acción, que es la divina esencia"[1]. Pues ciertamente no tiene sentido hablar de una potencia activa de Dios respecto de Sí mismo.

Pero el teólogo cristiano sabe que también en lo divino hay «Otro»; no «*aliud*»: otra cosa, con otra naturaleza; sino «*Alius*», otra Persona de la misma naturaleza[2]. Por lo tanto, como el Padre es principio del Hijo, se puede hablar de la potencia generativa en lo divino. De allí que la segunda cuestión del *De Potentia* trate justamente «De la potencia generativa en lo divino». En la *Suma*, Santo Tomás respeta el *ordo disciplinae*, y como no ha tratado todavía de las procesiones divinas, sólo refiere la potencia divina a lo creado. Aún cuando en el a. 2 defiende que la potencia divina es infinita, no cae en la tentación de referirse a la producción infinita que supone la generación divina[3]. Lo que no quiere decir que, en la *Suma*, Santo Tomás niegue que se pueda hablar de *potencia generativa* en lo divino, pues se referirá a ella más adelante: "Así como se ponen los actos nocionales en lo divino, así también es necesario poner allí potencia respecto de dichos actos, ya que la potencia no significa sino el principio de algún acto. De allí que, como entendemos al Padre como principio de generación, y al Padre y al Hijo como principio de espiración, es necesario que al Padre le atribuyamos la potencia de generar, y el Padre y al Hijo la potencia de espirar"[4].

En *De Potentia*, Santo Tomás sostiene la existencia de la potencia generativa en Dios proponiendo el «principio de fecundidad»: "Está en la naturaleza de todo acto que se comunique a sí mismo cuanto le es posible; de allí que cada agente obre según que está en acto, pues actuar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto, según que le es posible". Y lo aplica a Dios en orden a lo creado y a lo divino: "Ahora bien, la naturaleza divina es máxima y purísimamente acto. Por lo tanto, también ella se comunica a sí misma en cuanto le es posible:

---

[1] I, q. 25, a. 1 ad 3.

[2] I, q. 31, a. 2: «Si el Hijo es *alius* respecto del Padre». Cf. ad 4: "Como en lo divino hay distinción según personas, pero no según esencia, decimos que el Padre es *alius a Filio*, pero no *aliud*; y a la inversa, decimos que son *unum* (algo uno), pero no *unus* (un único)".

[3] Véase sobre todo el *ad 2*, donde la observación vendría de perillas: "Es manifiesto que Dios no es agente unívoco, pues ninguna otra cosa puede convenir con Él ni en especie, ni en género, como se mostró más arriba. Por donde resulta que su efecto es siempre menor que su potencia. Mas no es necesario que la infinita potencia de Dios se manifieste en producir un efecto infinito". Evidentemente el Hijo no es «efecto», pero sí «producto» infinito.

[4] I, q. 41, a. 4.

- Es evidente a todos que se comunica a sí misma [por comunicación voluntaria] por la sola semejanza de las criaturas, pues toda criatura es ente según semejanza con la esencia divina.
- Pero la fe católica pone también otro modo de comunicación de sí misma, en cuanto se comunica a sí misma por comunicación casi natural; de modo que así como aquél al que se le comunica la humanidad es hombres, así también aquel al que se le comunica la deidad, no sólo es semejante a Dios, sino que es verdadero Dios"[1].

Como se ve, aquí se pone al descubierto el fundamento ontológico del misterio de las procesiones divinas, porque no cabe hablar de comunicación o procesión *ad intra* en lo divino, si no es de Uno en Otro realmente distinto. Por supuesto que esto sólo lo descubre la fe, pero ¡cuanto satisface a la razón metafísica! Afirmada la distinción real que —volvamos a decirlo— sólo la fe lo puede hacer, la reflexión gnoseológico-metafísica sobre la naturaleza del verbo muestra que, en Dios, la procesión del Verbo no atenta contra la simplicidad divina. Es lo que sigue en el artículo, recurriendo infaltablemente a nuestra ya famosa proporción tomista. Mostrémoslo resumiendo un poco el texto, que es extenso.

La naturaleza divina difiere de las naturalezas materiales en dos aspectos: es *subsistente*, de modo que la deidad es Dios mientras que la humanidad no es el hombre; y es su *esse*, mientras que las naturalezas creadas reciben el *esse*: aunque la humanidad en Sócrates y Platón es la misma según la razón, no es la misma según el *esse*. De manera que en la comunicación de la naturaleza divina, a diferencia de la comunicación de las naturalezas materiales, no se tiene otro sujeto en el que se reciba, ni se tiene otro *esse* por el que exista. "Y así permanece la misma según número en el comunicante y en el comunicado"[2].

---

[1] De Potentia q. 2, a. 1: "Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus".

[2] De Potentia q. 2, a. 1. Revísese nuestro resumen: "Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt: *Primo* quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes; unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. *Aliud* est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est eius natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: «Qui est», ut pa-

"Se halla un congruentísimo ejemplo de dicha comunicación en la operación del intelecto", pues la naturaleza divina es espiritual, por lo que conviene considerarla por analogía con lo espiritual. En la operación intelectual se produce una comunicación de la cosa al intelecto, de manera que la cosa que subsiste en sí *extra animam*, pasa a existir en el intelecto por cierta forma inteligible que procede de la cosa al intelecto; y así como es distinta la naturaleza de la cosa exterior y la naturaleza inteligible interior, así también "es distinto el *esse* de la forma comprendida por el intelecto y el de la cosa subsistente *per se*"[1].

Pero ¿qué pasa cuando el intelecto no conoce una cosa exterior sino que se conoce a sí mismo? El párrafo en que Santo Tomás expone esto es difícil, y le conviene más una explicación que un resumen, por lo que primero lo traducimos íntegro: "Cuando nuestro intelecto, en cambio, concibe la quididad de sí mismo, se guardan ambas cosas [esto es, el mismo sujeto y el mismo *esse*]. Porque [en cuanto al sujeto] la forma entendida de algún modo procede del inteligente al intelecto cuando el intelecto la forma; y [en cuanto al *esse*] se guarda cierta unidad entre la forma concebida que procede, y la cosa de la que procede, porque ambas tienen *esse* inteligible, pues una es el intelecto, y la otra la forma inteligible, que se dice verbo del intelecto. Sin embargo, como nuestro intelecto no está en acto perfecto de intelectualidad según su esencia, ni es lo mismo el intelecto del hombre que la naturaleza humana, se sigue que el verbo referido, aun cuando está en el intelecto [es decir, tiene el mismo sujeto] y le es en cierto modo conforme [en cuanto tiene el mis-

---

tet *Exod.* cap. III, 14, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est: unde per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque".

[1] De Potentia q. 2, a. 1: "Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur. Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur. Cum enim alicuius rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quaedam communicatio rei quae per se existit, prout a re exteriori intellectus noster eius formam aliquo modo recipit; quae quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diversa a natura intelligentis est; aliud est esse formae intellectus comprehensae, et rei per se subsistentis".

mo modo de ser inteligible], no tiene la misma esencia del intelecto, sino [que es] su semejanza expresa. Ni tampoco se comunica la naturaleza humana en la concepción de dicha forma inteligible, como para que pueda decirse propiamente generación, que implica comunicación de la naturaleza"[1].

Hay que tener en cuenta que nuestro intelecto no podría conocerse a sí mismo si no está en acto último, para lo cual no sólo tiene que tener alguna especie impresa, para que no sea un intelecto en pura potencia de entender, sino que además tiene que estar en acto de entender, esto es, tiene que expresar dicha especie en un verbo mental. Como dijimos, para poder conocer nuestro propio intelecto y conocernos a nosotros mismos como sujeto inteligente, debemos hacer una reflexión completa sobre nuestro intelecto en acto de simple aprehensión. Y el verbo reflejo de enunciación, como hemos dicho, asume y compenetra el verbo primero, en dirección a conocer los principios de dicho verbo: el intelecto y el sujeto inteligente. De allí que ambos tienen el mismo sujeto: el intelecto informado por la misma especie; y ambos tienen en cierto modo el mismo *esse*, pues están en acto por un *intelligere*, aunque aquél por un *intelligere* primero y éste por uno segundo que asume el primero[2].

Pero aunque por dicha reflexión hemos concebido una imagen inteligible del intelecto en acto y del hombre que entiende, es evidente que no se trata de una concepción propiamente dicha, pues nuestro intelecto no es inteligible puro, y no se actualiza plenamente por una única especie, ni se identifica con la substancia del hombre inteligente; de manera que el verbo concebido no se identifica plenamente con el intelecto ni, menos, con el inteligente. A diferencia de lo que ocurre en Dios, como pasa a decir el texto:

"Así como en nuestro intelecto que se entiende a sí mismo se halla cierto verbo procedente, que lleva la semejanza de aquél del que procede, así también en lo divino se halla un verbo que tiene la semejanza del

---

[1] De Potentia q. 2, a. 1: "Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, utrumque servatur: quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quaedam servatur inter formam conceptam quae progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis forma, quae dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis quod humana natura; sequitur quod verbum praedictum etsi sit in intellectu, et ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed eius expressa similitudo. Nec iterum in conceptione huiusmodi formae intelligibilis, natura humana communicatur, ut generatio proprie dici possit, quae communicationem naturae importat".

[2] Cf. «1º El último tramo de la vía de ascenso al Verbo divino», p. 628.

que procede. Pero dicha procesión supera en dos [aspectos] la procesión de nuestro verbo:

- *Primero*, en cuanto nuestro verbo es diverso de la esencia del intelecto, como se dijo; mientras que el intelecto divino, que está en acto perfecto de intelectualidad según su esencia, no puede recibir ninguna forma inteligible que no sea su esencia, por lo que su verbo es de una única esencia con él.
- *Segundo*, su intelectualidad es la misma naturaleza divina; y así la comunicación que se hace por modo inteligible, es también por modo de naturaleza, para que pueda decirse generación, en lo que también el verbo de Dios excede la procesión de nuestro verbo.

Y este modo de generación es el que San Agustín asigna [en el *De Trinitate*]"[1].

Es verdad que fue San Agustín quien, con su penetración psicológica, señaló que el verbo mental es algo que procede interiormente como producto del acto de entender, del que de algún modo se distingue, pero Santo Tomás no sólo explicó los principios psicológicos y gnoseológicos en juego, sino que descubrió la más profunda raíz metafísica de la procesión del verbo. El artículo concluye:

"Como hablamos de lo divino según nuestro modo – esto es, según lo que nuestro intelecto capta de las cosas inferiores, de las que toma la ciencia –, de allí que, así como en las cosas inferiores a todo lo que se le atribuye una acción, se le atribuye un principio de dicha acción, que se denomina «potencia»; así también [lo hacemos] en lo divino, aunque en Dios no haya diferencia de potencia y de acción, como en las cosas creadas. Y por eso, puesta la generación en Dios, que se significa por modo de acción, hay que conceder allí la potencia de generar, o potencia generativa"[2].

Santo Tomás nunca se repite totalmente. La procesión del Verbo divino es generación porque se da en identidad de esencia e identidad de

---

[1] De Potentia q. 2, a. 1: "Sicut autem in nostro intellectu seipsum intelligente invenitur quoddam verbum progrediens, eius a quo progreditur similitudinem gerens; et ita in divinis invenitur verbum similitudinem eius a quo progreditur habens. Cuius processione in duobus verbi nostri processionem superat. *Primo* in hoc quod verbum nostrum est diversum ab essentia intellectus, ut dictum est; intellectus vero divinus qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere quae non sit sua essentia; unde verbum eius unius essentiae cum ipso est, et iterum ipsa divina natura eius intellectualitas est; et sic communicatio quae fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturae, ut generatio dici possit; in quo *secundo* processionem verbi nostri Dei verbum excedit. Et hunc modum generationis Augustinus assignat".

[2] De Potentia q. 2, a. 1.

esse. Si ascendemos a lo divino desde los ángeles, como en el capítulo de *Contra Gentes*, se destaca la identidad de esencia en el conocimiento que el ángel tiene de sí mismo; si ascendemos desde los hombres, como aquí, Santo Tomás destaca la identidad del *esse* inteligible entre el intelecto en acto y el verbo por el que se conoce a sí mismo. Aunque ésta es una identidad mucho menos propia que la de la esencia en los ángeles, nos permite hacernos una idea de cómo el Verbo se compenetra en la substancia del Padre.

La procesión del Verbo. Más hacen a nuestro propósito las últimas cuestiones del *De Potentia*, que constituyen un breve tratado acerca de Dios. La q. 7 trata *De Deo Uno* según el atributo más propio, la *simplicidad*, pero si se observan los artículos que la componen, se ve que la principal preocupación está en señalar cómo la relación con las criaturas no afectan la simplicidad divina. Por aquí se muestra que el agregado de estas cuestiones a la *Disputatio* no es gratuito, pues son asuntos que complementan la consideración de la potencia creativa y generativa de Dios [1].

Habiendo demostrado en el a. 1 que Dios es simple, con argumentos que lo miran como primera causa de lo creado, en el a. 2 pone la tesis fundamental que se sigue de la simplicidad divina: En Dios se identifica esencia y *esse*. El argumento es original: Si causas diversas, que tienen efectos propios diversos, comulgan en algún efecto común, dicho efecto común pertenece a una causa superior que obra en todas ellas. "Ahora bien, todas las causas creadas comulgan en un único efecto, que es el *esse*" [2]. Por lo tanto, tiene que existir una causa superior a la que el *esse* le pertenece por esencia.

Las q. 8-10 conforman un resumido tratado *De Deo Trino*, siguiendo un orden inverso a la *Suma*, en cuanto pone la consideración de las procesiones al final: relaciones (q. 8), personas (q. 9), procesiones (q. 10). En la *Suma*, el principio revelado del que parte la argumentación es la existencia de *procesión real* en Dios: "La divina Escritura usa, en las cosas divinas, nombres que pertenecen a *procesión*" [3]. En *De Potentia*, en cambio, la verdad revelada de la que se parte es la existencia de plu-

---

[1] En el primer artículo, «*Utrum Deus sit simplex*», pone tres razones para demostrar la simplicidad divina, y en la primera comienza diciendo: "Se mostró *en otra disputa* que todos los entes existen por uno primero": queda claro que esa otra *disputatio* son las primeras cuestiones *De Potentia*.

[2] De Potentia q. 7, a. 2.

[3] I, q. 27, a. 1. Primeras palabras del *corpus* en el primer artículo del tratado *De Deo Trino*.

ralidad de personas en Dios: "La fe católica pone tres personas en Dios de una única esencia"[1]. Ambos son ciertamente datos revelados, y aunque la pluralidad de personas es una verdad más notoria en la Sagrada Escritura que la procesión, la verdad de la que conviene empezar la argumentación teológica es ciertamente la procesión. De hecho, la argumentación del *De Potentia* va de la consecuencia al antecedente o fundamento. Marcha así:

Hay tres personas, esto es, hay número; si hay número, hay distinción en lo interior a Dios; la distinción no puede ser según algo absoluto, pues Dios es simple, por lo que debe ser según relación; dicha relación no debe ser de razón sino real; la relación real sólo puede tener dos fundamentos: la cantidad o la acción y pasión; ahora bien, en Dios no hay cantidad ni pasión; "queda, por lo tanto, que la relación real en Dios siga a la *acción inmanente* en el agente, tal como son las acciones de entender y querer en Dios"[2]. Las acciones inmanentes en Dios no suponen por sí solas distinción real, sino en la medida en que les siguen las procesiones del verbo y del amor[3]; por eso termina diciendo Santo Tomás: "Así, entonces, en Dios puede hallarse *origen de uno a partir de otro*, esto es, del verbo y del que profiere el verbo, guardando la unidad de la esencia"[4]. De allí que sea más ordenada la argumentación de la *Suma*, pero es buena y complementaria ésta del *De Potentia*, y ha sido la más seguida por los Padres orientales[5].

La médula del artículo, por lo tanto, resulta la misma que en todas las otras exposiciones de este mismo misterio: explicar que la procesión del verbo en lo divino sea de Dios en Dios. Comienza con el clarísimo

---

[1] De Potentia q. 8, a. 1.

[2] De Potentia q. 8, a. 1.

[3] Es lo que se opone en la objeción 11: "Si la relación que existe realmente en Dios siguiera una acción, queda que siga su acción eterna o esencial que es entender y querer. Pero tampoco esto puede ser, pues a tal acción le sigue la relación entre el que entiende y lo entendido, que en Dios no son reales, pues de otro modo el que entiende y lo entendido deberían distinguirse realmente en lo divino, lo que evidentemente es falso, pues ambas cosas se predican de cada persona: no sólo el Padre es inteligente, sino también el Hijo y el Espíritu Santo, e igualmente cada uno de ellos está en el intelecto". A lo que se responde (ad 11): "La relación real en Dios sigue la acción del intelecto, pero no de manera que se entienda la relación real del que entiende a lo entendido, sino al verbo, porque lo entendido no se origina del inteligente, sino el verbo". Sólo el verbo se entiende como *procedens*.

[4] De Potentia q. 8, a. 1.

[5] Los Padres latinos, con San Agustín, parten de la unidad de la esencia divina, y por analogía con nuestra psicología, de la procesión del verbo y del amor entran en el misterio de la Trinidad en Dios. Los Padres griegos, en cambio, parten de la Trinidad de personas, y señalando que las distinciones no son absolutas sino relativas, muestran que no contradicen la unidad de Dios. Aquellos van de la Unidad a la Trinidad, éstos a la inversa.

planteo cuyo texto ofrecimos más arriba: "El que entiende, al entender, puede tener orden a cuatro cosas, esto es: a la cosa que se entiende; a la especie inteligible, por la que el intelecto se pone en acto; a su *intelligere*; y a la concepción del intelecto"[1]. La explicación en el fondo es la misma: el verbo en lo divino es Dios porque tiene la misma esencia y el mismo *esse* de Dios. Aunque no se plantea de modo explícito la proporción esencia/*esse* ∝ especie/*intelligere*, está implícita en el argumento:

- Proporción esencia ∝ especie: "La forma del intelecto es la cosa, de allí que el verbo que se origina del intelecto, es semejanza de la cosa entendida"[2]. Es decir, el intelecto está en acto por la especie de la cosa conocida, y produce el verbo como expresión de dicha especie; como en Dios la especie es la misma esencia divina, el Verbo divino tiene esencia divina.
- Proporción *esse* ∝ *intelligere*: "El verbo de nuestro intelecto es ciertamente extrínseco al *esse* del mismo intelecto (pues no pertenece a su esencia, sino que es como una pasión del mismo), pero no es extrínseco al mismo *intelligere* del intelecto, pues el mismo *intelligere* no puede completarse sin el dicho verbo. Por lo tanto, si hubiera algún intelecto cuyo *intelligere* fuera su *esse*, aquel verbo no debería ser extrínseco del mismo *esse* del intelecto, como tampoco del *intelligere*. Así es el intelecto divino, pues en Dios es lo mismo su *esse* y su *intelligere*"[3]. No se precisa la relación del *intelligere* al verbo, como en la *Suma* (el *intelligere* es al verbo como el *esse* al ente), sólo se dice que el verbo es intrínseco al *intelligere* y lo completa.

La explicación es luminosa, pero se asienta en la fe: "Si bien la razón natural puede llegar a mostrar que Dios es intelecto [como lo hace Aristóteles], no puede hallar suficientemente el modo de entender. Pues así como podemos saber de Dios que es [*an sit*] pero no «*quid est*», así también podemos saber de Dios que entiende, pero no de qué modo entiende. Ahora bien, tener concepción del verbo al entender pertenece al modo de entender; de allí que la razón no puede probar esto suficientemente, sino sólo conjeturarlo de alguna manera por semejanza con lo que se da en nosotros"[4].

---

[1] De Potentia q. 8, a. 1. Cf. «2º Razón de la distinción entre el verbo mental y el acto de entender», p. 400.

[2] De Potentia q. 8, a. 1.

[3] De Potentia q. 8, a. 1.

[4] De Potentia q. 8, a. 1 ad 12.

Santo Tomás vuelve a tratar de la procesión del Verbo en el a. 5 de la siguiente cuestión: «Si hay número de personas en lo divino». El *corpus* nos da una síntesis brillante del misterio y, aunque no trae nada propiamente nuevo, como nos hemos declarado dispuestos a derrochar tiempo del autor, papel del editor y paciencia del lector, lo citamos íntegro. Comienza señalando Santo Tomás que lo que se trata es justamente un misterio:

Pluralitas personarum in divinis est de his quae fidei subiacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti Patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit: «Hoc credendo, scilicet pluralitatem personarum in divinis, incipe, percurre, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo»[1].

La pluralidad de personas en lo divino es de aquellas cosas que están bajo la fe, y que no pueden investigarse ni entenderse suficientemente por la razón natural humana; sino que se la espera entender en la Patria, cuando se verá a Dios por esencia al suceder la visión a la fe. Sin embargo, los santos Padres, por la instancia de aquellos que contradicen la fe, han sido obligados a tratar tanto de esto como de otras cosas que miran a la fe, aunque modesta y reverentemente, sin la presunción de comprender. Y tal inquisición no es inútil, pues por ella se eleva el alma a captar algo de la verdad que baste para excluir los errores. De allí que Hilario dice: «Creyendo en la pluralidad de personas en lo divino, inicia, discurre, persiste; y aún sabiendo que no llegaré, me congratulo de avanzar; pues quien piadosamente persigue lo infinito, aunque nunca lo alcance, aprovecha andando».

Ad manifestationem ergo aliqualem huius quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat, considerandum

Para cierta manifestación, entonces, de dicha cuestión, y principalmente según como Agustín la manifiesta, hay que considerar que

[1] San Hilario, *De Trinitate*, libro III.

est quod omne quod est perfectum in creaturis oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute; non secundum modum quo est in hoc vel in illo. Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia perfecta.

todo lo que es perfecto en las criaturas conviene atribuirlo a Dios, según lo que sea de razón de dicha perfección en absoluto, y no según el modo que se da en éste o en aquél. Pues la bondad o la sabiduría no se dan en Dios según cierto accidente, como en nosotros, aunque en Él haya suma bondad y sabiduría perfecta.

Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere; cuius signum est quod inter ceteras creaturas, intellectuales substantiae sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factae dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quae sunt de ratione eius, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis.

Ahora bien, no se halla nada más noble ni perfecto en las criaturas que entender; lo que se señala en que las substancias intelectuales son las más nobles de las criaturas, y según el intelecto se dicen hechas a imagen de Dios. Por lo tanto, es necesario que a Dios le convenga entender y todo lo que hace a su razón, aunque le convenga de otro modo que a las criaturas.

Se hace interesante observar que este artículo, paralelo al de la *Suma* que se pregunta lo mismo: «Si hay que poner pluralidad de personas en lo divino»[1], resuelve el asunto por vía completamente distinta. En la *Suma* la respuesta es simple: "Se mostró más arriba que el nombre «persona» significa en lo divino relación, como cosa subsistente en la naturaleza divina. Ahora bien, se halló más arriba que hay muchas relaciones reales en lo divino. Se sigue, por lo tanto, que hay pluralidad de cosas subsistentes en la naturaleza divina, esto es, que hay pluralidad de personas en lo divino". ¿Por qué no se dice lo mismo en *De Potentia*, si ya se trató de las relaciones y de las personas? Si se mira bien, en la q. 8 sobre las relaciones se concluyó que hay relación real en lo divino entre el Padre y el Hijo (a. 1); que la relación en Dios es su substancia (a. 2); y que las relaciones constituyen y distinguen personas (a. 3); pero no se subrayó que hay pluralidad de relaciones, como se hizo en la *Suma*[2]. Pero no es éste el único ni el principal motivo, sino que, como señalamos, en *De Potentia* Santo Tomás partió del dato revelado

[1] I, q. 30, a. 1: «Utrum sin plures personas in divinis».
[2] I, q. 28, a. 4: «Si en Dios hay sólo cuatro relaciones reales».

de la pluralidad de personas, de donde se siguió que sólo se pueden distinguir por relaciones reales. Pues bien, no convenía ahora dar vuelta el orden de la argumentación y tomar la conclusión (las relaciones) como explicación del principio (la pluralidad). Va a justificar la pluralidad directa e inmediatamente por la única vía de acceso al misterio: la procesión del verbo mental, la misma que ya había usado para justificar la distinción real. Por aquí se nota cómo la argumentación de la *Suma* es más lineal.

Primero señala que lo que el intelecto propiamente entiende no es la cosa, ni la especie, sino el verbo:

De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus.

Pertenece a la razón de lo que es entender, que haya [sujeto] inteligente y [objeto] entendido. Ahora bien, lo que es entendido *per se*, no es la cosa cuya noticia se tiene por el intelecto, pues ésta a veces es entendida sólo en potencia, y está fuera del que entiende, como cuando el hombre entiende una cosa material, ya sea una piedra, un animal, etc., siendo necesario que lo entendido esté en el inteligente, y sea algo uno con él. Lo entendido *per se* tampoco es la semejanza de la cosa entendida, por la que se informa al intelecto para entender, dado que el intelecto no puede entender sino según que se hace en acto por dicha semejanza, como ninguna otra cosa puede obrar según que está en potencia, sino según que se hace en acto por alguna forma. Dicha semejanza, entonces, se tiene al entender como principio de entender, como el calor es principio de la calefacción, y no como término del entender.

Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud

Lo entendido primeramente y por sí, por lo tanto, es lo que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa

sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima.

entendida, ya sea la definición, ya la enunciación, según que se ponen dos operaciones del intelecto, en III *de Anima*.

Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem: ut cum dico, «homo» vel «homo est animal». Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere.

Lo así concebido por el intelecto se denomina verbo interior, porque es lo significado por la voz; pues la voz exterior no significa el mismo intelecto, ni su forma inteligible, ni el mismo entender, sino el concepto entendido mediante el cual se significa la cosa, como cuando digo «hombre», o «el hombre es animal». Y en cuanto a esto, no difiere que el intelecto se entienda a sí mismo, o entienda otra cosa. Pues así como al entender otra cosa, forma un concepto de dicha cosa que se significa por la voz, así cuando se entiende a sí mismo, forma un concepto de sí, que también puede expresarse por la voz.

Luego, puesto que también tiene que haber verbo en Dios, compara el verbo humano con el verbo divino:

Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione eius quod est intelligere.

Como en Dios hay entender, y entendiéndose a sí mismo entiende todo lo demás, hay que poner en Él que hay concepción del intelecto, que pertenece absolutamente a la razón de entender.

Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit et quomodo non sit illud intelligere; per quod possu-

Si pudiéramos comprender qué y cómo es el entender divino como comprendemos nuestro entender, no estaría sobre la razón la concepción del verbo divino, como tampoco la concepción del verbo humano. Pero al menos podemos saber qué no es y cómo no es su entender, por lo que podemos sa-

mus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro.

ber la diferencia del verbo concebido por Dios y el verbo concebido por nuestro intelecto.

Scimus enim primo *quod in Deo est tantum unum intelligere, non multiplex sicut in nobis: aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est unum tantum.*

Primero, sabemos que en Dios hay un único entender, y no múltiple como en nosotros, pues es distinto el entender nuestro por el que entendemos la piedra y por el que entendemos la planta; pero es único el entender de Dios por el que se entiende a sí y a todo lo demás. Por lo tanto, nuestro intelecto concibe múltiples verbos, mientras que el verbo concebido por Dios es sólo uno.

Iterum *intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et seipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum. Unde verbum divinum est perfectum, perfecte omnia repraesentans: verbum autem nostrum frequenter est imperfectum.*

Además, nuestro intelecto suele entender imperfectamente a sí y a lo demás; mientras que el entender divino no puede ser imperfecto. De allí que el verbo divino es perfecto, representando perfectamente todo, mientras que nuestro verbo frecuentemente es imperfecto.

Iterum *in intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse; et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu in quantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed solum in intelligere. Intelligere autem Dei est esse eius; unde verbum quod procedit a Deo in quantum est intelligens, procedit ab eo in quantum est existens; et propter hoc verbum conceptum habet eamdem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum et filius, verbum divinum dicitur*

También, en nuestro intelecto una cosa es el entender y otra el ser, de allí que el verbo concebido en nuestro intelecto, como procede del intelecto en cuanto es entendido, no se le une en la naturaleza, sino sólo en el entender. El entender de Dios, en cambio, es su ser; de allí que el verbo que procede de Dios en cuanto es inteligente, procede de Él en cuanto es existente, y por eso el verbo concebido tiene la misma esencia y naturaleza que el intelecto que lo concibe. Y puesto que lo que recibe la naturaleza en las cosas vivientes se dice engendrado e hijo, el verbo divino se dice

genitus et Filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro nec filius eius, nisi metaphorice.

engendrado e Hijo. Nuestro verbo, en cambio, no puede decirse engendrado por nuestro intelecto, ni su hijo, sino metafóricamente.

Como se ve, tal como observamos también para el otro artículo, Santo Tomás no propone explícitamente la estructura metafísica del verbo, señalando que el *intelligere* es al verbo como el *esse* al intelecto. Deja en cierta indefinición la relación del verbo con el *intelligere*, diciendo solamente que «el verbo se une al intelecto *in intelligere*». Le basta esto, porque como en Dios no se puede distinguir el *esse* del *intelligere*, ya con eso sale la conclusión de que la procesión del Verbo divino es propiamente generación.

La conclusión de la pluralidad de personas se asienta en el único asiento que tiene la razón para introducirse en el misterio de la Santísima Trinidad: que aunque el Verbo de Dios sea Dios, hay sin embargo verdadera *procesión*, o en los términos que aquí se usan, que aunque el Verbo es divino, no deja de ser «*ab alio*»:

Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, in hoc scilicet et quod est ab eo, *et est alterius naturae, subtracta a divino verbo naturae differentia, ut ostensum est, relinquitur quod sit differentia secundum hoc solum quod est* ab alio. *Cum ergo differentia causet numerum, relinquitur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquaeque earum est subsistens, sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod Pater, et per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in*

Así por lo tanto resulta que, como nuestro verbo entendido difiere del intelecto en dos cosas, esto es, en que viene *de él* y es de otra naturaleza; quitada del verbo divino la diferencia de naturaleza, como se mostró, queda que sólo haya diferencia según que es *de otro*. Por lo tanto, como la diferencia causa el número, resulta que en Dios hay sólo número de relaciones. Ahora bien, las relaciones en lo divino no son accidentes, sino que cada una de ellas es en realidad la divina esencia. De allí que cada una es subsistente, como la esencia divina; y como la divinidad es lo mismo que Dios, así la paternidad es lo mismo que el Padre, y por eso el Padre es lo mismo que Dios. Por lo tanto, el número de relaciones es el número de las cosas subsistentes en la naturaleza divina. Mas las

divina natura sunt divinae personae, ut ex praecedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis.

cosas subsistentes en la naturaleza divina son personas divinas, como se ve del artículo anterior. Y por eso ponemos número de personas en lo divino.

Aunque en la cuestión 10 se trata en especial de las procesiones divinas, no vuelve a considerarse la procesión del Verbo en el punto que nos interesa. Se nota el interés en defender el «*Filioque*», es decir, que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Quizás sea indicio de que estas cuestiones sobre Dios agregadas a las *De Potentia* sean anteriores, pues entre los años 1263-1264 escribió un par de opúsculos sobre los errores de los Griegos.

4º El Verbo de Dios en el Comentario al Evangelio de San Juan

Un último lugar en cuanto a la procesión del Verbo divino es la *Lectura super Evangelium S. Ioannis*, escrita en la segunda estadía en la universidad de París, entre los años 1269-1972. Es posterior, entonces, a la redacción de la *Iª pars* de la *Suma*. El texto fue compuesto por Fray Reginaldo, parte de apuntes tomados de las clases de Santo Tomás, pero parte también de escritos de la misma mano del Doctor Angélico. Los párrafos que nos interesan sobre el Verbo divino son tan precisos, que parecen haber sido especialmente redactados. Despiertan tanto interés, que fueron editados como un opúsculo distinto, bajo el título *De differentia Verbi divini et humani*. Se trata de los números 25 a 29 de la edición de Marietti. Los citamos y traducimos íntegros, sin necesidad casi de comentarios. Pertenecen a la primera lección del primer capítulo, sobre el Prólogo al Evangelio. Como comienza San Juan diciendo que «*In principio erat Verbum*», Santo Tomás va a explicar qué se debe entender por «Verbo».

25. Ad intellectum autem huius nominis «verbum», sciendum est [primo] *quod, secundum Philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum. Consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum, sicut illud I Cor. X, 4: «Petra autem erat Christus». De necessi-*

25. Para entender este nombre «verbo», hay que saber [*primero*] que, según el Filósofo, lo que se da en las voces es signo de las pasiones que se dan en el alma. Ahora bien, en la Escritura se acostumbra denominar las cosas significadas con los nombres de los signos, como en I Cor 10, 4: «Y la piedra era Cristo». Convenía, entonces, por

tate autem oportet quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, verbum vocetur. Utrum autem per prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae, vel ipsi conceptioni mentis, nihil refert ad praesens. Planum est tamen quod illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum verbum exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens. Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur.

necesidad que lo interior de nuestra alma que es significado por nuestro verbo exterior se denominara «verbo». Si el nombre de «verbo» le conviene con anterioridad a la cosa exterior pronunciada con la voz, o a la misma concepción de la mente, no hace al caso en lo presente. Pero es llano que lo significado por la voz que existe interiormente en el alma, es anterior al verbo pronunciado por la voz exterior, en cuanto existe como su causa. Si queremos saber, entonces, qué es el verbo interior de la mente, veamos qué significa lo que se profiere por la voz exterior.

In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio Intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolato. Nam hoc nomen «lapis» non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem, quae est qua intellectus intelligit, cum etiam hoc non sit intentio nominantis; non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format.

En nuestro intelecto hay tres cosas, a saber: la misma potencia del intelecto; la especie de la cosa entendida, que es su forma, que se tiene al intelecto como la especie del color a la pupila; y, tercero, la misma operación del Intelecto, que es el entender. Ahora bien, ninguna de estas cosas se significa por el verbo pronunciado por la voz exterior. Pues el nombre «piedra» no significa la substancia del intelecto, porque el que nombra no intenta decir esto; ni significa la especie, que es por lo que el intelecto entiende, pues tampoco es ésta la intención del que nombra; ni significa el mismo entender, pues el entender no es una acción que proceda al exterior del que entiende, sino que permanece en él. Por lo tanto, lo que propiamente se dice con el verbo interior, es lo que el inteligente forma al entender.

Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit Philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio.

Ahora bien, el intelecto forma dos cosas, según sus dos operaciones. Pues según su operación llamada inteligencia de los indivisibles, forma la definición; mas según su operación por la que compone y divide, forma la enunciación, o algo así. Por lo tanto, la voz exterior significa lo que es así formado y expresado por la operación del intelecto que define o enuncia. De allí que diga el Filósofo que la razón que significa el nombre es la definición.

Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo *intellectus intelligit, sed sicut* in quo *intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis «verbum».*

Lo que es así expresado, esto es, formado en el alma, se dice verbo interior; y por lo tanto se compara al intelecto no como aquello *por lo que* el intelecto entiende, sino *en lo que* entiende, porque en aquello mismo expresado y formado ve la naturaleza de la cosa entendida. Tenemos así, entonces, la significación de dicho nombre «verbo».

Las explicaciones son claras, netas, con expresiones pulidas, fijadas. La vía preferida para distinguir el verbo mental de todo lo demás que hay en el intelecto es la señalada: considerar qué significa el verbo o palabra exterior. Cuando se dice «hombre» no se quiere significar nada que pertenezca propiamente al intelecto: ni el mismo intelecto, ni la especie que lo determina, ni el mismo *intelligere*, que le es inmanente; tampoco se significa directamente la cosa, porque existe Pedro y Juan, pero no existe propiamente el «hombre»; lo que se significa es algo formado por el intelecto, que puede estar frente (*apud*) al intelecto y en lo que (*in quo*) se conoce la cosa.

Secundo, *ex his quae dicta sunt, concipere possumus, quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu in actu existente. Iterum quod verbum semper est*

Segundo, de lo que se ha dicho podemos comprender que el verbo es siempre algo que procede del intelecto que existe en acto. Además, que el verbo es siempre razón y

ratio et similitudo rei intellectae. Et si quidem eadem res sit intelligens et intellecta, tunc verbum est ratio et similitudo intellectus, a quo procedit; si autem sit aliud intelligens et intellectum, tunc verbum non est similitudo et ratio intelligentis, sed rei intellectae: sicut conceptio quam aliquis habet de lapide, est similitudo lapidis tantum, sed quando intellectus intelligit se, tunc huiusmodi verbum est similitudo et ratio intellectus. Et ideo Augustinus ponit similitudinem Trinitatis in anima, secundum quod mens intelligit seipsam, non autem secundum quod intelligit alia.

semejanza de la cosa entendida. Y si se da que la misma cosa sea inteligente y entendida, entonces el verbo es razón y semejanza del intelecto del que procede; mas si es distinto el inteligente que lo entendido, entonces el verbo no es semejanza y razón del inteligente, sino de la cosa entendida, como el concepto que se tiene de la piedra es semejanza sólo de la piedra; mientras que cuando el intelecto se entiende a sí mismo, entonces dicho verbo es semejanza y razón del intelecto. Por eso San Agustín pone la semejanza de la Trinidad en el alma según que la mente se entiende a sí misma, y no según que entiende otra cosa.

El intelecto está en acto por el *intelligere*; aquí Santo Tomás no dice cuál es la relación precisa entre el *intelligere* y el verbo, que es lo que a nosotros más nos interesa, sino sólo que puesto el *intelligere* se produce necesariamente el verbo.

Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum.

Es evidente que en cualquier naturaleza intelectual hay que poner necesariamente un verbo, porque es de la razón de entender que el intelecto, al entender, forme algo; y dicha formación se dice verbo; y por lo tanto, en todo inteligente hay que poner el verbo.

Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum. Scilicet humanum, de quo in Ps. XIII, 1: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Est et angelicum, de quo Zac. I, 9 et in multis locis sacrae Scripturae dicitur: Dixit Angelus etc.. Tertium est

Ahora bien, la naturaleza intelectual es triple, a saber, humana, angélica y divina; y por eso hay un triple verbo: humano, del que dice el Ps 13, 1: «Dijo el necio en su corazón: no hay Dios»; está también el angélico, del que se trata Zac 1, 9, y muchos lugares de la Sagrada Escritura: «Dijo el ángel, etc.»; y el

verbum divinum, de quo Gen. I, 5: Dixit Deus: fiat lux etc..

tercer verbo es el divino, del que habla el Gen 1, 5: «Dijo Dios: hágase la luz, etc.».

Cum ergo Evangelista dicit «In principio erat Verbum», non intelligi potest de humano vel angelico verbo: quia utrumque istorum verborum est factum, cum homo et Angelus habeant sui esse et operationis principium et causam; verbum autem hominis vel Angeli non potest praeexistere eis. De quo autem verbo intellexerit Evangelista, declarat per hoc quod dicit, hoc verbum non esse factum, cum omnia sint facta per ipsum; hoc autem est Verbum Dei, de quo Ioannes hic loquitur.

Cuando el Evangelista dice, entonces: «En el principio era el Verbo», no se puede entender del verbo humano o angélico, porque estos dos verbos son hechos, pues el hombre y el ángel tienen principio y causa de su ser y de su operación; ni el verbo del hombre o del ángel les puede preexistir. El Evangelista declara de qué verbo se trata, al decir que dicho verbo no es hecho, pues todo ha sido hecho por él; es entonces el Verbo de Dios del que aquí habla San Juan.

Se puede decir que la existencia del verbo mental es evidente, y resulta evidente que no lo es *quoad omnes* sino *quoad sapientes*; pero es tan difícil explicar la naturaleza del verbo mental en su relación con el *intelligere*, que casi diríamos que, mientras más sabios, menos evidente resulta la misma existencia del verbo, por la dificultad de explicarlo. ¿Cómo puede ser el *intelligere* algo último que pone al intelecto en acto, y sin embargo que exista un verbo que es su producto? Si se sostiene la existencia de un verbo en todo inteligente, hay que sostenerla también en Dios, pero el simple filósofo sería llevado a decir que, así como la esencia divina se identifica con el *intelligere*, así también la substancia divina se identifica con el verbo divino y ya. Reconocer que el Verbo divino está *apud Deum*, como todo verbo está *apud intelligens*, con distinción *real* entre ambos, va más allá de todo lo que pudiera atreverse a pensar un filósofo.

Afirmada la semejanza entre el hombre y Dios en la producción de un verbo, Santo Tomás señala tres diferencias entre ambos verbos:

1. nuestro verbo pasa de la potencia al acto, mientras que el Verbo divino es siempre acto;
2. nuestro verbo verbo es imperfecto, mientras que el Verbo divino perfectísimo;
3. nuestro verbo no tiene naturaleza humana, mientras que el Verbo de Dios tiene naturaleza divina.

Esta última diferencia será la que más nos pueda interesar.

26. Sciendum est autem, quod hoc Verbum differt a nostro verbo in tribus.

26. Pues bien, hay que saber que dicho Verbo difiere de nuestro verbo en tres [aspectos].

Prima differentia *est, secundum Augustinum, quia verbum nostrum prius est formabile, quam formatum: nam cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam; et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim sciuntur.*

La primera diferencia está, según San Agustín, en que nuestro verbo es antes formable que formado, pues cuando quiero concebir la razón de la piedra, debo llegar a la misma raciocinando; y así pasa con todo lo demás que entendemos, salvo quizás en los primeros principios, que como son simplemente evidentes, se saben inmediatamente sin discurso de la razón.

Quamdiu ergo sic ratiocinando, intellectus iactatur hac atque illac, nec dum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit: et tunc primo habet rationem rei perfecte, et tunc primo habet rationem verbi. Et inde est quod in anima nostra est cogitatio, per quam significatur ipse discursus inquisitionis, et verbum, quod est iam formatum secundum perfectam contemplationem veritatis. Sic ergo verbum nostrum primo est in potentia quam in actu; sed Verbum Dei semper est in actu: et ideo nomen cogitationis Verbo Dei proprie non convenit. Dicit enim Augustinus, XV de Trinit. [c. 11], «Ita dicitur Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne quid quasi volubile credatur in Deo». Id autem quod Anselmus dicit, scilicet «Dicere summo Spiritui nihil aliud est, quam cogitando intueri», improprie dictum est.

Por lo tanto, mientras el intelecto está así raciocinando, se lanza de aquí para allá, y la formación no es perfecta hasta que concibe perfectamente la razón misma de la cosa; recién entonces tiene primeramente razón de verbo. De allí que en nuestra alma hay cogitación, por la que se significa el mismo discurso de inquisición, y hay verbo, que es lo ya formado según la perfecta contemplación de la verdad. Así entonces nuestro verbo está primero en potencia que en acto; pero el Verbo de Dios está siempre en acto, por lo que el nombre de cogitación no le conviene propiamente al Verbo de Dios. Dice San Agustín en XV *de Trinit.* [c. 11]: «El Verbo de Dios se dice de tal modo que no se dice cogitación, para que no se crea que en Dios hay algo como voluble». Lo que San Anselmo dice, a saber: «Para el sumo Espíritu 'decir' no es sino intuir cogitando», está dicho impropiamente.

De esta primera diferencia se sigue que el Verbo es coeterno al Padre.

27. Secunda vero differentia *verbi nostri ad Verbum divinum est, quia verbum nostrum est imperfectum, sed Verbum divinum est perfectissimum.*

Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic: cum enim intelligat, et seipsum etiam et quicquid intelligit per essentiam suam, uno actu, unicum Verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum personarum, sed etiam creaturarum: alias esset imperfectum. Unde dicit Augustinus: «Si quid minus esset in Verbo, quam in dicentis scientia continetur, Verbum imperfectum esset. Sed constat quod est perfectissimum; ergo est tantum unum». Iob XXXIII, 14: «Semel loquitur Deus».

27. *La segunda diferencia* entre nuestro verbo y el Verbo divino consiste en que nuestro verbo es imperfecto, mientras que el Verbo divino es perfectísimo.

Pues como nosotros no podemos expresar todas nuestras concepciones en un único verbo, se hace necesario que formemos muchos verbos imperfectos, por los que expresemos divididamente todo lo que hay en nuestra ciencia. Pero en Dios no es así, pues como se entiende a Sí mismo y a todo lo que entiende por su esencia, en un único acto, el único Verbo divino es expresivo de todo lo que hay en Dios, no sólo de las personas, sino también de las criaturas, pues de otro modo sería imperfecto. Por eso dice San Agustín: «Si hubiera algo menos en el Verbo que lo que se contiene en la ciencia del que lo dice, el Verbo sería imperfecto; pero consta que es perfectísimo, por eso es sólo uno». Job 33, 14: «Dios habla una sola vez».

De esta segunda diferencia se sigue que el Verbo es igual al Padre.

28. Tertia differentia *est, quod verbum nostrum non est eiusdem naturae nobiscum, sed Verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo: et ideo est aliquid subsistens in natura divina.*

Nam ratio intellecta, quam intellectus videtur de aliqua re forma-

28. *La tercera diferencia* es que nuestro verbo no es de la misma naturaleza con nosotros, mientras que el Verbo divino es de la misma naturaleza con Dios; por lo que es algo subsistente en la naturaleza divina.

Pues la razón entendida que se ve que el intelecto forma de alguna

re, habet esse intelligibile tantum in anima nostra; intelligere autem in anima nostra non est idem quod est natura animae, quia anima non est sua operatio. Et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei. In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo Verbum intellectus divini non est aliquid accidens, sed pertinens ad naturam eius: quia quicquid est in natura Dei, est Deus. Unde, dicit Damascenus, quod Deus Verbum substantiale est, et in hypostasi ens, reliqua vero, verba nostra scilicet, virtutes sunt animae.

cosa, tiene sólo ser inteligible en nuestra alma; pues el entender en nuestra alma no es lo mismo que la naturaleza del alma, porque el alma no es su operación; de allí que el verbo que forma nuestro intelecto no es de la esencia del alma, sino que es su accidente. En Dios, en cambio, es lo mismo el entender que el ser; y por eso el Verbo del intelecto divino no es un accidente, sino que pertenece a su naturaleza, porque todo lo que está en la naturaleza de Dios, es Dios. Por eso dice el Damasceno que Dios Verbo es substancial, y ente en hipóstasis, mientras que los demás, es decir, nuestros verbos, son virtudes del alma.

Aquí es donde cabría justificar por qué el Verbo divino es consubstancial al Padre, apoyándose en la analogía entre los principios del verbo y los principios del ente, pero Santo Tomás no entra en dicha explicación, dejando sin aclarar cuál es la relación entre el verbo y el *intelligere*, y limitándose a señalar la identificación entre el *esse* y el *intelligere* en Dios: «*In Deo idem est intelligere et esse*».

29. Ex praemissis etiam patet quod Verbum, proprie loquendo, semper personaliter accipitur in divinis, cum non importet nisi quid expressum ab intelligente.

29. De lo dicho también se ve que el Verbo, propiamente hablando, siempre se toma personalmente en lo divino, pues no implica sino algo expresado por el inteligente.

Item quod Verbum in divinis sit similitudo eius a quo procedit; et quod sit coaeternum ei a quo procedit, cum non prius fuerit formabile quam formatum, sed semper in actu; et quod sit aequale Patri, cum sit perfectum, et totius esse Patris expressivum; et quod sit coessentiale et consubstantiale Patri, cum sit substantia eius.

Igualmente, que el Verbo en lo divino es semejanza del que procede; y que es coeterno con aquel del que procede, pues no fue antes formable que formado, sino siempre en acto; y que es igual al Padre, pues es perfecto y expresivo de todo el ser del Padre; y que es coesencial y consubstancial al Padre, pues es su substancia.

Patet etiam quod cum in qualibet natura illud quod procedit, habens similitudinem naturae eius a quo procedit, vocetur filius, et hoc Verbum procedat in similitudine et identitate naturae eius a quo procedit, convenienter et proprie dicitur Filius, et productio eius dicitur generatio.

Es evidente también que, como lo que procede en cualquier naturaleza, teniendo semejanza de la naturaleza de aquello de lo que procede, se llama hijo, y este Verbo procede en semejanza e identidad de la naturaleza de aquél del que procede, conveniente y propiamente se dice Hijo, y su producción se dice generación.

Sic ergo patet primum, scilicet quid sit hoc quod dicitur «Verbum».

Así entonces se hace evidente lo primero, esto es, qué sea lo que se dice «Verbo».

La conclusión es como en la *Suma*: «El Verbo, *proprie dicto*, sólo se dice *personaliter* en lo divino, pues implica procesión». La síntesis de las diferencias entre el verbo humano y el Verbo divino es preciosa, pero no trae las profundidades que nos abre la *Suma*, y es bueno saberlo.

III. Conclusión

Los Santos Padres buscaron penetrar en cierta inteligencia del misterio de la Santísima Trinidad buscando su imagen en las cosas creadas, en las más simples criaturas, pero más en el hombre, del que se dice que fue creado a imagen de Dios. Como San Juan denominó al Hijo como Verbo o Palabra, una de las analogías más recorridas fue la de la procesión del Verbo divino con la pronunciación de la palabra humana. Pero entre todos los Santos Padres, el que penetró más profundamente por la vía analógica en el misterio de Dios fue San Agustín. Este Santo Doctor comparó la generación del Verbo no tanto con la palabra vocal, sino con el verbo mental, señalando que él también es cierta producción del intelecto, que se distingue de alguna manera del acto de entender:

"En lo que concierne a la comparación del verbo mental – dice un autor –, se debe notar con San Agustín, quien precisa y clarifica el pensamiento de los Padres que lo precedieron, que la analogía con el Verbo divino debe buscarse en el verbo mental y no en la palabra exterior, porque la palabra exterior pertenece ya al cuerpo y nos daría más bien una imagen del Verbo hecho carne sin dejar de ser Verbo. Al excluir la palabra exterior, San Agustín no tiene en cuenta más que el aspecto material de dicha palabra; pues [respecto del verbo interior] se trata también de un verbo distinto de la inteligencia que lo profiere o, más exac-

tamente, que lo engendra: el verbo no es solamente un pensamiento, un conocimiento, *intelligere*; es el término de dicho pensamiento, que expresa lo que quiere decir y lo expresa para hacerlo comprender a los demás; en Dios, es el término del «decir» divino. Se ha hecho notar oportunamente que el mismo San Agustín reconoce que esta analogía no podría ser considerada como una demostración del misterio. Después de los textos que venimos de analizar, afirma con insistencia las diferencias considerables que separan el verbo mental humano y el Verbo divino, y qué inferioridades presenta aquél con respecto a éste. Sin embargo, la vía trazada por San Agustín servirá de modelo a la mayor parte de los autores que tratarán el problema trinitario. La teoría psicológica tendrá mucho éxito y se encuentra en los teólogos de la Edad Media"[1].

Santo Tomás es ciertamente agustiniano y recurre, con San Agustín, a la analogía con la psicología del hombre para adentrarse en la doctrina de la Trinidad. Pero es sobre todo tomista, y no podía resistirse a entrar en lo más profundo del fundamento ontológico de dicha analogía. Como adelantamos en las palabras que prologan este segundo capítulo, que ahora epilogamos, era de esperar que la profundización que logró Santo Tomás en la comprensión de la esencia divina, a la luz de su distinción entre esencia y esse, pudiendo ver en Dios al *Esse per se subsistens*, en el que no se distingue la esencia del ser porque es el ser por esencia, era de esperar – repetimos – que diera lugar a una profundización en el misterio del Verbo divino, porque la comprensión del obrar sigue a la comprensión del ser.

Así fue ciertamente. La comprensión del ente real o primero según la metafísica de la participación, en que se entiende que la esencia *ut potentia* participa del *esse ut actus*, le permitió a Santo Tomás terminar de entender el ente mental o segundo según una metafísica de la participación estrictamente análoga a aquélla, en la que la especie *ut potentia* participa del *intelligere ut actus*, resolviendo el intríngulis principal que se planteaba entre Aristóteles y San Agustín, pues aquél dejaba claro que el *intelligere* es algo último en el orden del *agere*, y éste que al *intelligere* se le seguía el verbo como producto.

Y de esta abismal profundización en el análisis del verbo humano resultaría una maravillosa inteligencia del misterio del Verbo divino, al tener en cuenta que en Dios se identifican todos los términos de la proporción: no sólo esencia y *esse*, sino también esencia y especie, *esse* e

[1] A. Michel, artículo: «Verbe», en *Dict. Théol. Cath.*, tomo XV, col. 2665.

intelligere, especie e *intelligere*. Así se explica que el Verbo divino sea consubstancial al Padre y pueda decirse propiamente Hijo.

Todo esto es doctrina *explícita* de Santo Tomás. Habrá otras cosas que creeremos descubrir en su mente sin que hayan sido dichas, pero nuestro Santo Doctor ha repetido cien veces que el *intelligere* es a la especie como el *esse* a la esencia. Sin embargo los tomistas no se han atrevido a tomar estas palabras por lo que suenan. En parte entendemos que así haya podido pasar, pues son principios sutiles que piden una total docilidad a las expresiones del Maestro, que no pudieron tener aquellos que tuvieron que cultivar el tomismo en disputa con las demás tendencias de las Escuelas católicas. Pero sólo en parte, pues allí están los textos, y son muchos los asuntos que se esclarecen unos a otros si los entendemos en tomismo simple y recto.

Capítulo 3
El amor creado y el Espíritu Santo

A. El querer en relación al conocer, 689.

B. El fundamento ontológico de la apetibilidad, 697.

C. La potencia apetitiva, 709.

D. La naturaleza del amor, 720.

E. La escala de los amores, 800.

F. El Amor divino, 839.

La consideración del amor humano y de la procesión del Espíritu Santo debe seguir un cierto paralelo con lo que hemos dicho para el Verbo. Desarrollaremos, entonces, seis puntos paralelos a los seis del capítulo del Verbo.

Primero, caracterizaremos el acto de la voluntad por comparación con el acto de conocimiento. *Segundo*, investigaremos el fundamento ontológico del movimiento apetitivo. *Tercero*, consideraremos el principio inmediato del querer, esto es, la potencia apetitiva. *Cuarto*, diremos qué es el amor humano. *Quinto*, nos elevaremos al misterio del Amor divino por la escala de los amores creados. *Sexto*, contemplaremos el misterio del Amor personal en Dios.

A. El querer en relación al conocer

I. LA DIFICULTAD DE CONOCER EL AMOR, 690.

II. DEL SER AL SER: EL CÍRCULO DEL CONOCIMIENTO Y DEL AMOR, 691.

III. QUÉ ES ENTONCES AMAR, 693. — 1º El amor es pasión, 693. — 2º El amor es cierta coaptación, 694. — 3º El amor es un ímpetu unitivo, 695.

I. La dificultad de conocer el amor

Tenemos en mano una hermosa obrita sobre el Espíritu Santo, de Mons. Landrieux, Obispo de Dijon, publicada en 1921 bajo el título *Le Divin Méconnu*, «El Divino Desconocido». "¿Es concebible – dice su autor en el prólogo – que el Espíritu Santo, que vive en nosotros, de hecho, por la gracia santificante, puesto que se identifica prácticamente con ella, sea siempre el *Gran Ignorado*? [...] ¿Dios Padre? ¿Dios Hijo? Sí, detrás de estas palabras hay una idea concreta, precisa. Pero el Espíritu Santo queda perdido en un lejano y nebuloso misterio"[1]. En esta ignorancia del Espíritu Santo no hay sólo un defecto de espiritualidad, sino una seria carencia de apoyo en lo creado para elevarnos por analogía a su conocimiento. Sabemos claramente si conocemos o no conocemos algo, pero es difícil saber si verdaderamente amamos. El amor tiene algo de impreciso, de indeterminado, que hace difícil identificarlo y distinguir los elementos que entran en su proceso interior.

De allí que a los mismos teólogos se les haya hecho difícil denominar la procesión, las relaciones y la persona del Espíritu Santo. "A Dios no podemos nombrarlo sino a partir de las criaturas, como se dijo. Y como en las criaturas la comunicación de naturaleza no es sino por generación, la procesión en lo divino no tiene más nombre propio o especial que el de *generación*. De allí que la procesión [del Espíritu Santo] que no es generación se queda sin nombre especial"[2]. "La procesión del verbo se dice generación, según la propia razón que le compete a las cosas vivas. La relación, entonces, del principio de la generación en los vivientes perfectos se dice paternidad, y la relación del que procede del principio se dice filiación. Pero la procesión del amor no tiene nombre propio, como se dijo, de allí que tampoco [lo tengan] las relaciones que se toman según la misma"[3]. "Como hay dos procesiones en lo divino, y una de las cuales, la que se da por modo de amor, no tiene nombre propio, se sigue que las relaciones que se toman según dicha procesión son también innominadas; por lo cual, por esta misma razón, el nombre de la persona que procede de este modo, no tiene nombre propio"[4]. "Como en lo divino hay dos procesiones, una por modo de intelecto, que es la procesión del verbo, y otra por modo de voluntad, que es la procesión

---

[1] Mons. Landrieux, *El Divino Ignorado*, trad. de Roqué Garzón, Ediciones del Copista, Argentina 2001, p. 16-17.

[2] I, q. 27, a. 4 ad 3.

[3] I, q. 28, a. 4.

[4] I, q. 36, a. 1.

del amor; puesto que la primera nos es más notoria, para significar cada cosa particular que en ella se pueda considerar se han hallado nombres más propios, no así en la procesión de la voluntad"[1].

En la procesión del verbo se distingue con suficiente claridad la especie, el acto de entender y el mismo verbo producido, pero nada equivalente a esto se distingue claramente en la reflexión sobre la procesión del amor. Mas nos es patente que el querer sigue al conocer, de allí que no tengamos otro camino para analizar la procesión del amor que hacerlo por comparación y legítimo paralelismo con la procesión del verbo, que hemos estudiado exhaustivamente. Veremos que es el método que sigue constantemente Santo Tomás.

II. Del ser al ser: el círculo del conocimiento y del amor

Así como el objeto del conocimiento es la verdad, el objeto del amor es el bien. Ambos, *verum et bonum*, pertenecen a un mismo género: cierta relación de adecuación entre las cosas y el alma. La verdad es la adecuación entre la cosa y el intelecto, mientras que el bien es cierta adecuación entre la cosa y la voluntad; pero así como hay que saber que la voluntad sigue al intelecto, por lo que conviene denominarla *apetito intelectual*, la cosa se adecúa a la voluntad después de pasar por el intelecto, por lo que conviene decir que se trata de la *cosa conocida*. El bien, entonces, es la adecuación entre la cosa conocida y el apetito intelectual: «*Bonum est quod omnia appetunt*, el bien es lo que todos apetecen», dicen los escolásticos siguiendo a Aristóteles[2].

Hay lugar, sin embargo, a cierta duda cuando se trata de decir qué es primero, si la verdad o el bien. Porque Santo Tomás en la *Suma* – que es el santuario del orden – trata primero del bien (I, q. 5) y después de la verdad (I, q. 16). Y aunque lo hace así porque el bien es *causa final*, y entra dentro del tríptico de atributos divinos que concluyen las vías de la demostración de la existencia de Dios (q. 2): la simplicidad (q. 3), la perfección (q. 4) y el bien (q. 5), no es la única razón, sino porque en cierto modo el *bonum* es más próximo al ente que el *verum*, que se da primeramente en el alma. Veámoslo.

---

[1] I, q. 37, a. 1.

[2] La *Ética nicomaquea* comienza diciendo: "Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran" (trad. de A. Gómez Robledo, Porrúa, México).

Cuando Santo Tomás tiene que tratar de la verdad, como ya trató del bien, lo hace por comparación entre ambas nociones, descubriendo una especie de círculo que va de la cosa al alma y del alma a la cosa: "Así como el bien denomina aquello a lo que tiende el apetito, así la verdad denomina aquello a lo que tiende el intelecto. Ahora bien, entre el apetito y el intelecto, o cualquier conocimiento, hay cierta distancia, porque el conocimiento se da según que lo conocido está en el que conoce, mientras que el apetito según que el apetente se inclina a la misma cosa apetecida. Y así el término del apetito, que es el bien, está en la cosa apetecible, mientras que el término del conocimiento, que es la verdad, está en el mismo intelecto. Por lo tanto, así como el bien está en la cosa, en cuanto tiene orden al apetito, y por eso la razón de bondad deriva de la cosa apetecible al apetito, según lo cual el apetito se dice bueno en cuanto es de lo bueno; así también, como lo verdadero está en el intelecto según que se conforma con la cosa entendida, es necesario que la razón de verdadero se derive del intelecto a la cosa entendida, de manera que la cosa entendida se diga también verdadera según que tiene cierto orden al intelecto"[1].

Hay cierta conformidad que va de la cosa al alma por acción del intelecto, y luego del alma a la cosa por acción del apetito. Pasa como si el intelecto instalara la cosa en el alma, y el apetito instalara el alma en la cosa. Dijimos al comienzo del capítulo anterior que el conocimiento es una operación dominativa, asuntiva y completiva, concluyendo que era como una epifanía del ser. El conocimiento, como acto vital, supone pleno dominio de la propia operación, pero la operación intelectual es una manera de adueñarse también de todas las demás cosas, de allí que complete al ser intelectual para que sea *quodammodo omnia*. Por el conocimiento, entonces, se da en el alma como una manifestación o epifanía del ente universal. Pero el resto de nuestra investigación dejó siempre muy en claro que, salvo en Dios, la asunción o apropiamiento del ser por parte de la criatura intelectual, era siempre relativo, porque las cosas existen en el alma según un ser segundo o mental, mientras que lo propio de ellas es existir en su ser primero o real. La intelección es ciertamente la apropiación más profunda que una cosa puede hacer de otra en cuanto es otra, pues si la compro y la uso, me apropio sólo de su operación, y si me la como, me apropio de su substancia y la destruyo. Mas no cabe pensar que dicha apropiación se contente con una imagen o fantasma de la cosa. No, tiene que terminar de alguna manera en el ser real de las cosas, y la manera es por el apetito o amor.

[1] I, q. 16, a. 1.

III. Qué es entonces amar

Si tenemos que describir el amor, parece conveniente hacerlo con tres términos complementarios, que exponemos yendo del más genérico al más específico. El amor o acción de amar es *pasión*, *coaptación* e *ímpetu unitivo*. Los tomamos de la cuestión 26, de la Iª-IIªᵉ, en que Santo Tomás trata del amor, no sólo del amor pasional, común con los animales, sino del amor humano, pasional y espiritual.

1º El amor es pasión

Aunque el amor es acción vital, como el conocimiento, que se da en el alma como en un sujeto en cierto aspecto activo, si se lo quiere entender mejor en su naturaleza propia hay que saber que es más bien una pasión del sujeto, cuyo agente es el bien, esto es, la cosa en cuanto buena: "Como el amor consiste en cierta inmutación del apetito por lo apetecible, es manifiesto que el amor es pasión, propiamente según que se da en el concupiscible; comúnmente y por extensión del nombre, según que se da en la voluntad"[1].

Ya dijimos que el intelecto es una potencia pasiva, de allí su nombre de intelecto posible o pasivo[2]; pues bien, por motivos semejantes hay que decir que la voluntad es también potencia pasiva y que la acción de amar es una pasión, y con mayor razón que para el conocimiento, como veremos. El intelecto humano es pasivo porque se tiene en potencia respecto de los inteligibles, debiendo ser determinado por la imagen o especie de la cosa. Ahora bien, así como el intelecto es *tabula rasa* respecto de los cognoscibles, así también la voluntad humana se halla inicialmente indeterminada respecto de los apetecibles o amables, y debe ser determinada como de fuera para que se dé en ella el amor de esto o aquello. Dicha determinación se da en la voluntad por medio del intelecto, en la medida en que el intelecto entiende la bondad de la cosa.

El amor, entonces, es una pasión que el bien produce en el amante por medio del conocimiento. Quedan, por supuesto, muchas cosas por aclarar, pues para el intelecto pasivo hablamos de una doble reducción al acto, una por la que se le imprimía la especie, pasando de no tener

---

[1] I-II, q. 26, a. 2: "Cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate".

[2] Cf. «1º En qué modo el intelecto posible es potencia pasiva», p. 359.

ciencia a tenerla, siendo inteligente en hábito; y otra por la que entiende la especie formando el verbo, pasando a inteligente en acto. ¿Cabe hablar también para la voluntad de una doble reducción? Hay que considerarlo. Por ahora sólo queremos dar una descripción inicial de qué es amar.

El conocimiento consiste en cierta adecuación del intelecto a la cosa, por la que recibe la imagen esencial de la cosa, y se hace *quodammodo* la misma cosa. ¿En qué consiste la pasión del amor, qué es respecto de la cosa amada, qué pone en el alma?

2º *El amor es cierta coaptación*

Santo Tomás describe la pasión sufrida por la voluntad como cierta *coaptatio* del apetito respecto de la cosa buena: "Se dice amor sensitivo, o intelectivo y racional, a la *coaptación* del apetito sensitivo, o de la voluntad, a cierto bien, esto es, la misma complacencia del bien"[1].

Así como hay una positiva configuración del intelecto por parte de la cosa, en cuanto está abierto a la recepción de toda esencia, por la especie de la cosa conocida, por la que se hace *quodammodo* la cosa conocida; así también hay una positiva modificación del apetito intelectual o voluntad, "*quaedam impressio*"[2], producida por la cosa vía intelecto, por la que la configura respecto de su bondad. El alma es como un ansia de serlo todo y de poseerlo todo, pero por el intelecto llega a ser todo según un ser segundo o mental, y el ansia es serlo y poseerlo en su ser primero o real. El alma es parte o participación del Ser divino, que así como salió de Dios, ansía volver, en cuanto le sea posible, a ser en Dios, a ser la parte en el Todo, y no la parte separada del Todo. Por eso el alma no se siente ajena a nada de lo que es, y todas las cosas le aparecen como complementos de su perfección y su bien. Pero el alma humana es creada en apertura indeterminada a las cosas, de manera que debe ir conociendo las cosas para descubrir sus bondades, y en la medida en que conoce cierta bondad de una cosa, su apetito se determina respecto de dicha bondad por una concreta adaptación o coaptación.

Dicha coaptación no tiene un carácter perfectivo, como lo tiene la especie respecto del intelecto, sino que tiene en cierto modo un carác-

---

[1] I-II, q. 26, a. 1: "Coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis".

[2] I, q. 37, a. 1: "Del hecho que uno ama cierta cosa, proviene *cierta impresión* – por decirlo de algún modo – de la cosa amada en el afecto del amante".

ter puramente dispositivo. El alma que nació deseosa de toda cosa, ahora está deseosa de dicha cosa determinada, pues ha entendido que es una parte o participación del bien universal que procura. El alma nace diciendo «quiero, quiero y no sé que quiero», y cuando conoce la bondad de la cosa exclama: «esto quiero, al menos es parte de lo que quiero». Su apetito se ha como configurado a dicho bien, la apertura universal que tenía al comienzo, ahora es apertura determinada a dicho bien. La coaptación en la que consiste el amor es como la determinación de un hambre que necesita ser saciado, de una necesidad que debe ser cumplida.

De allí que se diga que el amor es como una herida: «*Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum*»[1]. En realidad, siguiendo esta figura, el alma nace como un enfermo absoluto al que le duele todo, y por lo mismo no identifica ninguno de sus dolores, por lo que tampoco puede determinar ninguno de sus remedios. La pasión del amor es la determinación de un dolor particular, por el que ahora puede decir que me duele el estómago o la rodilla. El bien conocido no dañó, sino que determinó el daño que se sufría en general, es más, lo determinó en la medida en que se mostró como el remedio parcial del mal.

Cuando aquél al que le duele todo prueba el remedio para el dolor de cabeza, es como que comienza a tener dolor de cabeza, pues se dio cuenta qué sería no tener ese dolor particular. El remedio no le hizo el daño, sino que se lo descubrió, y lo hizo por la correspondencia con lo que dicho remedio le remedia. A esa correspondencia o configuración la denominamos *coaptación*.

3º El amor es un ímpetu unitivo

Dijimos que por el conocimiento el alma se apropia en cierto modo del ser de las cosas, pero de tal manera que las cosas no dejan de ser ellas mismas: dicha apropiación se produce por una manifestación o epifanía de las cosas al alma. Pues bien, este manifestarse o volcarse las cosas al alma por el conocimiento, provoca el retorno o vuelco del alma a las cosas por el amor. Las imágenes mentales por las que las cosas se manifiestan al alma son como anzuelos que van a tirar del alma a las cosas, desatando una tensión o ímpetu o *pondus* del alma a las cosas. Como dice San Agustín, «*pondus meum est amor meus*»[2].

---

[1] Cant 4, 9: "Heriste mi corazón, hermana mía y esposa, has herido mi corazón".
[2] San Agustín, *De Doctrina christ.* I, c. 30: "Mi peso [o pesantez] es mi amor".

"El apetecible mismo da al apetito, primero, cierta coaptación a sí mismo, que es la complacencia del apetecible; de la que se sigue el movimiento al apetecible. Pues «el movimiento apetitivo obra en círculo», como se dice en III *de Anima*, porque el apetecible mueve el apetito, haciéndose en cierto modo en su intención, y el apetito tiende al apetecible para conseguirlo realmente, para que se dé el fin del movimiento allí donde se dio el principio"[1]. Ahora bien, como aclara Santo Tomás, el amor no es tanto el mismo movimiento, sino el principio de dicho movimiento: "En cada uno de estos apetitos [natural, sensitivo o espiritual], se dice *amor* a aquello que es *principio del movimiento* (*principium motus*) que tiende al fin amado"[2]. Por eso decimos que el amor es como el impulso que da inicio o arranque al movimiento del deseo, o que fija al alma en el gozo del bien alcanzado. "Lo que se ama no sólo está en el intelecto del amante, sino también en su voluntad, aunque en diferentes modos. Pues en el intelecto está según la semejanza de su especie, mientras que en la voluntad del amante está como el término del movimiento en el principio motriz proporcionado por la conveniencia y proporción que tiene al mismo. [...] Lo amado existe en la voluntad como lo que inclina y en cierto modo impele intrínsecamente al amante en la misma cosa amada"[3].

La finalidad del impulso amoroso es – como dice Santo Tomás al tratar de los efectos del amor – la unión[4]. El amor tiene cierta unión como causa suya, procura otro modo de unión que es su efecto propio, pero en sí mismo supone cierta unión, que es su misma esencia. Hay cierta conveniencia antecedente del bien con el apetito, que es causa del amor; y el amor impulsa a cierta unión consecuente, que es efecto causado por el mismo amor. Pero el amor mismo, en cuanto es cierta coaptación del apetito a la cosa amada, consiste en cierta unión afectiva, que se traduce en el ímpetu hacia el bien. De allí que describamos últimamente al amor como *ímpetu unitivo*.

---

[1] I-II, q. 26, a. 2: "Ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in III *de Anima*, appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium".

[2] I-II, q. 26, a. 1.

[3] IV Contra Gentes c. 19, «*sic igitur*»: "Quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum". «*Sed quia*»: "Amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam".

[4] Cf. I-II, q. 28, a. 1.

B. El fundamento ontológico de la apetibilidad

I. EL FUNDAMENTO FÍSICO DE LA APETIBILIDAD, 697. – 1º La naturaleza y el apetito natural, 698. – 2º El apetito natural como fundamento del apetito intelectual, 699. – 3º De las potencias apetitivas en el hombre, 701.

II. EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DEL AMOR, 702. – 1º Los límites del análisis físico, 702. – 2º El retorno al ser por el amor, 704. – 3º El amor: del ente universal al bien universal, 706. – 4º *Ens, unum, verum et bonum*, 708.

Santo Tomás señala la raíz ontológica de la apetibilidad al establecer la analogía que se da entre los *apetitos elícitos*, sensitivos y espiritual, con lo que él llama *apetito natural*. Por esto consideraremos primero el fundamento físico de la apetibilidad, para luego profundizar en su fundamento metafísico.

I. El fundamento físico de la apetibilidad

Antes de poner el fundamento ontológico de la apetibilidad convendría tratar del fundamento de la actividad natural en general, para luego considerar el caso particular de la apetibilidad. Pero la consideración general ya fue hecha con cierta extensión al estudiar el fundamento ontológico del conocimiento[1], por lo que daremos una síntesis de lo que ahora convenga recordar. Luego nos elevaremos de la apetibilidad natural a los apetitos elícitos, que acompañan siempre el conocimiento, pues cada vez que Santo Tomás tiene que justificar la existencia de la voluntad como apetito intelectual, pone como fundamento la analogía con el apetito natural. Veremos entonces los tres artículos que nos ofrece la *Suma* en que se pregunta si hay voluntad en Dios, en el ángel y en el hombre. Aunque aquí consideraremos solamente el primero y el último, mientras que el referido a los ángeles nos servirá para elevarnos al fundamento metafísico.

[1] Cf. «1º Fundamentos entitativos de la actividad natural», p. 300.

1º *La naturaleza y el apetito natural*

«Naturaleza», observa Aristóteles, se dice de cinco maneras: como la misma generación de los vivientes; como el principio de dicha generación; como principio del movimiento y del obrar en general; como materia de la que se hacen las cosas; y como especie o principio del ser[1]. Y reduce estos sentidos a dos principales: la naturaleza es, inmediatamente, principio del obrar, y por lo mismo pero remotamente, principio del ser[2]. Porque al físico le interesa la naturaleza como principo del movimiento, por eso la define como «principio o causa intrínseco del movimiento y de la permanencia»[3], pero en la búsqueda de las causas no puede dejar de remontarse a los principios del ser. Las dos funciones de la naturaleza son, por lo tanto, el ser y el obrar, el *esse* y el *agere vel fieri*, y en el obrar tenemos en cuenta tanto el movimiento como la permanencia en el término del movimiento.

Ahora bien, «la naturaleza es materia, pero sobre todo forma», y ambos coprincipios intervienen a su manera en las dos funciones referidas:

- La materia es sujeto tanto del ser como del obrar. En cuanto al ser, la forma substancial no puede dar ser a las cosas naturales si no es recibida en la materia. En cuanto al obrar, la materia por sí misma está abierta siempre al cambio subsancial, que es su manera de ser *quodammodo omnia*, y por eso ninguna substancia física es eterna en individuo; pero siempre permanece bajo alguna forma, y no hay manera de dejarla sin forma, y por eso las substancias físicas son eternas en conjunto. También en cuanto al obrar, pero ahora no por sí sino como principio de la substancia, la materia es fundamento y raíz de todas las potencias pasivas de las cosas naturales.
- La forma es primeramente principio del ser, y así la definimos como «principio intrínseco por el cual algo es por sí, como *perficiens quidditatem*»[4]. Pero secundariamente se hace principio del obrar, de manera que la forma substancial es causa primera pero remota del obrar, mientras que las potencias activas, que se

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «Diversos sentidos de naturaleza», tomo I, p. 82.

[2] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «Reducción *ad unum* de los diversos significados», tomo I, p. 85.

[3] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «Definición de *naturaleza* como principio de movimiento», tomo I, p. 85.

[4] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «Definición de forma substancial», tomo II, p. 106.

fundan en la forma substancial, son causas inmediatas pero segundas[1].

Pero el obrar no se termina de entender sin la noción de fin y causa final. *Omne agens agit propter finem*, todo agente obra por un fin, y el fin es «aquello por cuya causa algo se hace en cuanto grato»[2]. Todo el orden del obrar se orienta al fin como su bien, que se apetece si no se lo ha alcanzado y en el que se descansa si se posee. Y el análisis del físico llega a su límite último, donde su universo se abre a lo metafísico, cuando descubre que el fin natural es también la forma, que es perfección y bien de la naturaleza, pero considerada bajo cierta universalidad[3].

De allí que la tendencia de la naturaleza al *agere* y al *fieri*, esto es, a obrar, cabe entenderla como un *apetito* de la naturaleza por difundir de alguna manera las perfecciones naturales y alcanzar *quodammodo* la universalidad. Por eso los físicos hablan de un apetito de la materia por la forma[4], y de un apetito de la forma por obrar[5], que se manifiesta como una tendencia de las cosas a una perfección y bien que va más allá de lo natural[6].

2º El apetito natural como fundamento del apetito intelectual

Cuando Santo Tomás tiene que decir por qué hay voluntad en Dios, va a señalar que todo el que tiene conocimiento tiene también voluntad, y va a fundar la existencia de esta doble potencia en la doble función de la naturaleza de constituir el ser y moverse a obrar: "En Dios hay voluntad, como hay en Él intelecto, pues la voluntad se sigue de intelecto. Porque así como la cosa natural tiene ser en acto por su forma, así el intelecto es inteligente en acto por su forma inteligible. Ahora bien, toda cosa tiene a su forma natural la siguiente disposición: que cuando no la tiene, tiende a ella; y cuando la tiene, reposa en ella. Y lo mismo pasa con cualquier perfección natural, que es bien de naturaleza. Y esta disposición al bien, en las cosas carentes de conocimiento, se llama apetito natural. Por lo

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «Los principios de la eficiencia natural», tomo II, p. 195-218.

[2] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «Definición de causa final», tomo II, p. 259.

[3] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «La forma como causa final», tomo II, p. 281-284.

[4] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «El apetito de la materia prima», tomo II, p. 72-77.

[5] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «El apetito natural de la forma por obrar», tomo II, p. 222-224.

[6] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «Las limitaciones del análisis físico de la causa final», tomo II, p. 284-285.

tanto, la naturaleza intelectual también tiene una disposición semejante al bien aprehendido por la forma inteligible, esto es, que cuando lo tiene reposa en él, mas cuando no lo tiene lo procura. Y ambas cosas pertenecen a la voluntad. De allí que en todo el que tiene intelecto hay voluntad, como en todo el que tiene sentido hay apetito animal. Y así es necesario que en Dios haya voluntad, puesto que hay en Él intelecto"[1].

Aquí no se trata de proponer una simple analogía que esclarezca la naturaleza del apetito elícito por comparación con el apetito natural, sino que se está poniendo el fundamento entitativo mismo del apetito en su conexión con el conocimiento. Cuando buscamos el fundamento del conocimiento, en el capítulo anterior, observamos que las cosas naturales inferiores tienen su propio modo de ser que les viene dado por sus formas naturales, mientras que las cosas naturales superiores, dotadas de conocimiento, no sólo tienen su propio modo de ser, sino que pueden apropiarse en cierta manera del ser de las demás cosas por el conocimiento, y ser entonces *quodammodo omnia*[2]. Todo el capítulo se dedicó a estudiar el modo como lo conocido tiene ser en el intelecto, ascendiendo hasta el principio primerísimo de este proceso, que se halla en la generación del Verbo divino. Pero habiendo considerado cómo son las cosas en el espíritu por el conocimiento, faltaba considerar cómo se constituyen en principio del obrar.

En este artículo, Santo Tomás propone primero lo que hace al conocimiento: "Así como la cosa natural tiene ser en acto por su forma, así el intelecto es inteligente en acto por su forma inteligible". El hombre tiene su ser real de hombre por su alma, que es su forma natural, pero por las especies abstraídas, que son las formas inteligibles, tienen ser mental en el verbo del intelecto las demás cosas.

Luego explica en qué consiste el apetito natural ligado a las formas naturales: "Ahora bien, toda cosa tiene a su forma natural la siguiente

---

[1] I, q. 19, a. 1: "In Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus".

[2] Cf. «2º La actividad cognoscitiva considerada como caso particular de la actividad natural», p. 303.

disposición: que cuando no la tiene, tiende a ella; y cuando la tiene, reposa en ella. Y lo mismo pasa con cualquier perfección natural, que es bien de naturaleza. Y esta disposición al bien, en las cosas carentes de conocimiento, se llama apetito natural". Las formas naturales son perfección y bien que mueven a las cosas naturales a procurarlas y descansar en ellas, lo que responde a la noción de apetito.

Y entonces concluye señalando que algo análogo tiene que darse con las formas inteligibles: "Por lo tanto, la naturaleza intelectual también tiene una disposición semejante al bien aprehendido por la forma inteligible, esto es, que cuando lo tiene reposa en él, mas cuando no lo tiene lo procura. Y ambas cosas pertenecen a la voluntad". Por el conocimiento la demás cosas adquieren ser en el alma, y por la voluntad, que es el apetito intelectual, las cosas conocidas se hacen principios de acción y movimiento hacia el bien que ellas representan.

Es decir, a la doble función que cumplen las formas naturales en el orden real, de dar ser y mover a obrar, le corresponde la doble función de las formas inteligibles, que dan ser recibidas en el intelecto y mueven a obrar constituidas en la voluntad. De allí que, así como es imposible impedir que una forma natural existente no tenga, por el mismo hecho de ser, una inclinación a obrar, pues del *esse* se sigue necesariamente cierto *agere*, así también es imposible que la cosa que tiene intelecto no tenga voluntad, pues son dos funciones que se siguen con la misma necesidad, pues por el intelecto las cosas son en el alma, y por la voluntad las cosas mueven desde el alma.

3º De las potencias apetitivas en el hombre

Después de tratar de las potencias intelectivas en el hombre, Santo Tomás considera las potencias apetitivas. Y lo primero que se pregunta es «si el apetito es alguna potencia especial del alma». Pues bien, para justificar la existencia de las potencias apetitivas en el hombre, vuelve a recurrir a la analogía con el apetito natural:

"A cada forma le sigue cierta inclinación, como el fuego por su forma se inclina al lugar superior, y a generar su semejante. Ahora bien, en los que participan del conocimiento se encuentra la forma de un modo más alto que en los desprovistos de conocimiento:

- En los que carecen de conocimiento, la forma se halla sólo de manera que determina al único ser propio de cada uno, que es también natural de cada cada uno. A esta forma natural le sigue entonces una inclinación natural, que se denomina apetito natural.

- En los que tienen conocimiento, en cambio, cada uno es determinado al propio ser natural por la forma natural de tal manera que también es receptivo de las especies de las demás cosas, como el sentido recibe las especies de todos los sensibles, y el intelecto de todos los inteligibles, y de tal modo el alma del hombre es *quodammodo omnia* según el sentido y el intelecto, en lo que los que tienen conocimiento se acercan de alguna manera a la semejanza de Dios, «en quien todas las cosas preexisten», como dice el Dionisio.

Por lo tanto, así como la forma existe de un modo más alto en los que tienen conocimiento por sobre el modo de las formas naturales, así tiene que haber en ellos una inclinación por sobre el modo de la inclinación natural, que se denomina apetito natural. Y esta inclinación superior pertenece a la fuerza apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer lo que aprehende, y no sólo aquello a lo que es inclinado por la forma natural. Así entonces es necesario poner alguna potencia apetitiva del alma"[1].

No es de extrañar que la potencia apetitiva sea una potencia distinta de la potencia cognoscitiva, pues aunque la función de obrar se siga de la función de ser, no dejan de ser funciones distintas. Por eso, si bien la misma forma substancial de las cosas naturales que les da ser, es también ella misma principio primero del obrar, no es principio inmediato sino remoto, debiendo obrar a través de potencias activas y pasivas que se siguen de ella. El oso engendra el osito por su forma substancial, pero a través de las potencias generativas. De manera semejante, las formas de las demás cosas que adquieren ser mental en el intelecto, se constituyen por ellas mismas como principios de acción, en la medida en que el intelecto entiende en las cosas sus aspectos buenos, pero mueven a través de una potencia distinta, el apetito.

II. El fundamento metafísico del amor

1º Los límites del análisis físico

El análisis físico nunca llega al fundamento último de las cosas. Pudimos observar que la voluntad es a las formas inteligibles como el apetito natural a las formas naturales, lo que nos permitió vincular las dos potencias intelectuales (intelecto y voluntad) con las dos funcionas fun-

[1] I, q. 80, a. 1. Artículo ya citado en «2º La actividad cognoscitiva considerada como caso particular de la actividad natural», p. 301.

damentales de las perfecciones naturales (ser y obrar). Pero el físico no llega a entender el mismo apetito natural, que tiene como fin y bien a la forma, sí, pero la forma bajo condición de cierta universalidad, lo que no pertenece a ninguna de las formas naturales, pues todas existen singularizadas por la materia[1].

Le pertenece al metafísico terminar de explicar la finalidad natural como obra de inteligencia. Las cosas naturales están orientadas a sus fines naturales por la inteligencia del Fundador de la naturaleza, de manera que el apetito natural tiene fundamento a su vez en la voluntad divina. "El amor – dice Santo Tomás – es algo que pertenece al apetito, pues el objeto de ambos es el bien. De allí que según la diferencia de apetito se da la diferencia de amor:

- Hay, entonces, cierto apetito que no sigue la aprehensión del mismo que apetece, sino de otro, y al tal se lo denomina apetito natural. Pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza no por propia aprehensión, sino por la aprehensión del que instituye la naturaleza.
- Otro apetito es el que sigue la aprehensión del mismo que apetece, pero por necesidad, y no por juicio libre. Y tal es el apetito sensitivo en los brutos, que en el hombre, sin embargo, algo participa de la libertad, en cuanto obedece a la razón.
- Y un tercer apetito es el que sigue la aprehensión del que apetece según libre albedrío. Y este es el apetito racional o intelectivo, que se dice voluntad"[2].

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, «La forma como causa final», tomo II, p. 283: "*La forma es ciertamente fin*, porque es la perfección que se procura comunicar por la acción, pero sólo puede ser fin *bajo la razón de cierta universalidad*. [...] Evidentemente este asunto escapa al físico y entra dentro del ámbito del metafísico, porque los entes que el físico considera son siempre singulares, y lo único actualmente universal que llega a investigar son los conceptos abstractos del hombre. Sin embargo, el físico no puede dejar de observar que la forma es *quoddam divinum*, que aunque se halla siempre singularizada en los entes materiales, tiene una comunicabilidad fundada en una superior universalidad que viene de más allá de lo físico, viene de lo divino. Y el físico sabe también que en la universalidad de origen de la forma se funda la universalidad que alcanza en la mente por la abstracción".

[2] I-II, q. 26, a. 1: "Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius

Podría alguno pensar que Santo Tomás cae en cierto círculo, porque para decir que en Dios debe haber voluntad se apoyó en el apetito natural, y cuando necesita explicar el apetito natural se apoya en la voluntad de Dios. Hay, sí, cierta circularidad, pero es la propia del *iudicium* teológico, por el que se parte de primeros principios evidentes *quoad nos*, se eleva al principio primerísimo divino, y se retorna iluminando con mayor profundidad los mismos principios de los que se partió[1]. Una de las evidencias primerísimas de la razón es la distinción entre el ser y el obrar, y la dependencia del obrar respecto del ser. Advertir que la composición de intelecto y voluntad se sigue de allí es sumamente esclarecedor. Pero al remontarnos a lo divino, acto purísimo de ser, no sólo hallamos que Dios es el *esse per se subsistens*, sino que, con la misma necesidad, en Él se identifica el ser con el intelecto y la voluntad, y que ser-intelecto-voluntad divinos se identifican con la misma acción: "Como nuestro intelecto conoce a Dios a partir de las criaturas, para entender a Dios forma concepciones proporcionadas a las perfecciones que proceden de Dios en las criaturas, perfecciones que preexisten en Dios *unite et simpliciter*, mientras que en las criaturas se reciben *divise et multipliciter*"[2]. Pero una vez que entendemos, cuanto nos es posible, cómo se dan dichas perfecciones en la simplicidad divina, se entiende mejor cómo se dividen y multiplican en creado.

2º El retorno al ser por el amor

Al buscar el fundamento del conocimiento, lo hallamos en la entidad propiamente dicha[3]. El ente propiamente dicho tiene que incluir en sí «*totam perfectionem essendi*»[4]. En sentido propiísimo sólo Dios es el *Esse per se*, pues sólo en Él se da *actualiter* toda la perfección del ser; pero después de Dios, son entes propiamente dichos las criaturas espirituales, cuya amplitud entitativa les permite ser no solamente lo que son por sus formas substanciales, sino tener también toda la perfección del ser, aunque no *actualiter* sino *quodammodo*.

Dijimos que los entes espirituales son *quodammodo omnia* por el conocimiento, pero la aserción sufrió siempre cierta inconsistencia,

---

autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas".

[1] Cf. *Umbrales de la Filosofía*, «Introducción a la Metafísica: Los procesos judicativos que terminan en la contemplación racional», p. 510.

[2] I, q. 13, a. 4.

[3] Cf. «3º El fundamento del conocimiento está, por fin, en la entidad propiamente dicha», p. 312.

[4] I, q. 4, a. 2.

porque el ser mental que las demás cosas alcanzan a tener en el intelecto no es ciertamente el mismo ser real por el que las cosas son, sino sólo una manifestación (dijimos que una «epifanía»). Por el conocimiento, mi amigo está *quodammodo* en mí, pero sólo *quodammodo*, pues él existe fuera de mí, y a la amistad no le basta la unidad del mutuo conocimiento, sino que busca la unidad real de la convivencia.

Lo que se le manifiesta por el conocimiento al ente espiritual es el parentesco que tiene con todo lo que es; que la universalidad del ser tiene que ver con él, encaja con él y él con lo demás; es como que descubre que tiene un *adn* común con todas las cosas, primera, principal y fundamentalmente porque todas las cosas que son en sí por sus esencias, pueden ser en él por el conocimiento. Pero a partir de esa comprobación universal, se manifiestan mil otras conveniencias. El hombre comprende que los minerales lo sostienen en su existencia y lo componen en su misma naturaleza; que los vegetales lo alimentan; que los animales lo auxilian con sus fuerzas. Se conoce a sí mismo y se dispone por las virtudes, que no son sino la participación de sus potencias en la sabiduría de su inteligencia. Entiende que necesita la sociedad de los demás hombres para alcanzar la ciencia, la virtud y la existencia perfectas. Y entiende sobre todo que él no es más que una pieza del rompecabezas de la creación universal, que ha procedido de Dios para cantar la gloria del Creador.

La epifanía del ser que al ente espiritual se le dio por el conocimiento, conformando su intelecto en la adecuación de la verdad, le descubre la adecuación que las cosas tienen por sí mismas con él, en lo que consiste la bondad de la universalidad de lo que es. Como dijimos más arriba, hay *circularidad*: la comunicación del ser al intelecto, por el que se conforma la verdad, no termina en el intelecto, sino que retorna al ser. Si el conocimiento me descubre la bondad útil de los minerales, vegetales y animales, que me sirven para ser, permanecer y obrar, del conocimiento se seguirán las operaciones por las que me apropie de las cosas según conviene; si me manifiesta la bondad honesta de los amigos, se siguen las operaciones por las que me acomodo en sociedad; si me revela la bondad fontal del Creador, se siguen las acciones por las que rindo culto a Dios. El conocimiento hace que todas las cosas sean *quodammodo* en mí, con lo que conozco sus diversas bondades, y me vuelvo a las cosas para asumir sus perfecciones por mi operación.

Pero como también dijimos, la manera más perfecta como puedo asumir la perfección de las cosas no es por comerlas, usarlas, acariciarlas o alabarlas, sino por *conocerlas*, justamente. Mas este hecho no qui-

Podría alguno pensar que Santo Tomás cae en cierto círculo, porque para decir que en Dios debe haber voluntad se apoyó en el apetito natural, y cuando necesita explicar el apetito natural se apoya en la voluntad de Dios. Hay, sí, cierta circularidad, pero es la propia del *iudicium* teológico, por el que se parte de primeros principios evidentes *quoad nos*, se eleva al principio primerísimo divino, y se retorna iluminando con mayor profundidad los mismos principios de los que se partió[1]. Una de las evidencias primerísimas de la razón es la distinción entre el ser y el obrar, y la dependencia del obrar respecto del ser. Advertir que la composición de intelecto y voluntad se sigue de allí es sumamente esclarecedor. Pero al remontarnos a lo divino, acto purísimo de ser, no sólo hallamos que Dios es el *esse per se subsistens*, sino que, con la misma necesidad, en Él se identifica el ser con el intelecto y la voluntad, y que ser-intelecto-voluntad divinos se identifican con la misma acción: "Como nuestro intelecto conoce a Dios a partir de las criaturas, para entender a Dios forma concepciones proporcionadas a las perfecciones que proceden de Dios en las criaturas, perfecciones que preexisten en Dios *unite et simpliciter*, mientras que en las criaturas se reciben *divise et multipliciter*"[2]. Pero una vez que entendemos, cuanto nos es posible, cómo se dan dichas perfecciones en la simplicidad divina, se entiende mejor cómo se dividen y multiplican en creado.

2º *El retorno al ser por el amor*

Al buscar el fundamento del conocimiento, lo hallamos en la entidad propiamente dicha[3]. El ente propiamente dicho tiene que incluir en sí «*totam perfectionem essendi*»[4]. En sentido propiísimo sólo Dios es el *Esse per se*, pues sólo en Él se da *actualiter* toda la perfección del ser; pero después de Dios, son entes propiamente dichos las criaturas espirituales, cuya amplitud entitativa les permite ser no solamente lo que son por sus formas substanciales, sino tener también toda la perfección del ser, aunque no *actualiter* sino *quodammodo*.

Dijimos que los entes espirituales son *quodammodo omnia* por el conocimiento, pero la aserción sufrió siempre cierta inconsistencia,

---

autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas".

[1] Cf. *Umbrales de la Filosofía*, «Introducción a la Metafísica: Los procesos judicativos que terminan en la contemplación racional», p. 510.

[2] I, q. 13, a. 4.

[3] Cf. «3º El fundamento del conocimiento está, por fin, en la entidad propiamente dicha», p. 312.

[4] I, q. 4, a. 2.

porque el ser mental que las demás cosas alcanzan a tener en el intelecto no es ciertamente el mismo ser real por el que las cosas son, sino sólo una manifestación (dijimos que una «epifanía»). Por el conocimiento, mi amigo está *quodammodo* en mí, pero sólo *quodammodo*, pues él existe fuera de mí, y a la amistad no le basta la unidad del mutuo conocimiento, sino que busca la unidad real de la convivencia.

Lo que se le manifiesta por el conocimiento al ente espiritual es el parentesco que tiene con todo lo que es; que la universalidad del ser tiene que ver con él, encaja con él y él con lo demás; es como que descubre que tiene un *adn* común con todas las cosas, primera, principal y fundamentalmente porque todas las cosas que son en sí por sus esencias, pueden ser en él por el conocimiento. Pero a partir de esa comprobación universal, se manifiestan mil otras conveniencias. El hombre comprende que los minerales lo sostienen en su existencia y lo componen en su misma naturaleza; que los vegetales lo alimentan; que los animales lo auxilian con sus fuerzas. Se conoce a sí mismo y se dispone por las virtudes, que no son sino la participación de sus potencias en la sabiduría de su inteligencia. Entiende que necesita la sociedad de los demás hombres para alcanzar la ciencia, la virtud y la existencia perfectas. Y entiende sobre todo que él no es más que una pieza del rompecabezas de la creación universal, que ha procedido de Dios para cantar la gloria del Creador.

La epifanía del ser que al ente espiritual se le dio por el conocimiento, conformando su intelecto en la adecuación de la verdad, le descubre la adecuación que las cosas tienen por sí mismas con él, en lo que consiste la bondad de la universalidad de lo que es. Como dijimos más arriba, hay *circularidad*: la comunicación del ser al intelecto, por el que se conforma la verdad, no termina en el intelecto, sino que retorna al ser. Si el conocimiento me descubre la bondad útil de los minerales, vegetales y animales, que me sirven para ser, permanecer y obrar, del conocimiento se seguirán las operaciones por las que me apropie de las cosas según conviene; si me manifiesta la bondad honesta de los amigos, se siguen las operaciones por las que me acomodo en sociedad; si me revela la bondad fontal del Creador, se siguen las acciones por las que rindo culto a Dios. El conocimiento hace que todas las cosas sean *quodammodo* en mí, con lo que conozco sus diversas bondades, y me vuelvo a las cosas para asumir sus perfecciones por mi operación.

Pero como también dijimos, la manera más perfecta como puedo asumir la perfección de las cosas no es por comerlas, usarlas, acariciarlas o alabarlas, sino por *conocerlas*, justamente. Mas este hecho no qui-

ta la circularidad del proceso: de las cosas que poseo más perfectamente por el conocimiento, lo que me interesa es *lo que son*, y me gozo en su posesión por el amor. El ser sale de sí al intelecto por el conocimiento, pero el intelecto retorna al ser por el amor.

El ente espiritual no se come todas las cosas, nos las necesita usar a todas, no a todas las puede acariciar, ni todo ente espiritual tiene labios para alabar, pero las puede conocer a todas: que es la manera espiritual de comerlas, pues al conocerlas las incorpora; y de usarlas, pues a cada una de ellas las utiliza como de peldaño para elevarse al conocimiento del Ser del que participan; y es la manera espiritual de acariciarlas, pues cada una tiene en sí su perfección y bondad, y el intelecto se goza en contemplarlas; y de alabar, pues al pronunciarlas por el verbo mental ya se está alabando al Creador de todas ellas.

Por eso si comparáramos al universo con un gran pan horneado por el Creador, habría que pensar a la criatura espiritual como el grano de trigo que lo compone, respecto de la cual las demás cosas (minerales, vegetales y brutos animales) no son sino condimentos, y la potencia intelectual es el gluten que da unidad a la masa, que se fija y confirma por el calor del amor. Claro, sí, el orden sobrenatural lo transforma en Eucaristía.

3º El amor: del ente universal al bien universal

El retorno al ser que se produce por el amor es también un retorno a la unidad. El hombre, como ente espiritual, se encuentra frente a la infinita diversidad de las cosas, diferentes según sus especies y múltiples en su singularidad. Pero al descubrir que a cada una de ellas puede conocerlas en su esencia, el hombre entiende que hay un parentesco entre él y todas ellas, por cuanto todo participa del ser. La recepción de las cosas en el intelecto pone de manifiesto la unidad de lo que llamamos *universalización metafísica*, que le permite al hombre elevarse al conocimiento de Dios. Pero esta cierta unificación de las cosas que se produce en el intelecto por el sólo hecho de conocerlas, pues todas se muestran como *modos de ser*, termina de producirse en el retorno al ser que se da por el amor.

Porque así como el hombre conoce todas las cosas como *modos de ser*, esto es, como participaciones de la noción primera y universal de *ente*, así la voluntad, apenas descubre la noción universal de bien – en el inicio del *uso de razón* – va a unificar sus quereres en el amor del bien universal. Al *primum cognitum* del intelecto, que es la noción universal de ente, le corresponde un *primum volitum* de la voluntad, que

es el amor del bien universal. Ahora bien, en el *primum cognitum* del intelecto se da una unificación *mental* de las cosas, en cuanto todas se entienden como participación del ser, mientras que el *primum volitum* produce una unificación *real* de las tendencias apetitivas, pues por la voluntad el espíritu retorna al ser real. Aún antes que el intelecto llegue a la conclusión de que existe un único Dios, el *Esse per se subsistens*, ya está amando un único bien, el bien universal, sin saber todavía bien cómo se da, si es un bien con unidad substancial o es un bien común que tiene como sujeto alguna multitud.

Por eso Santo Tomás, al decir que hay voluntad en los ángeles, va a caracterizar el apetito intelectual por su objeto más propio, el bien universal: "Como todas las cosas proceden de la voluntad divina, todas se inclinan a su modo por el apetito al bien, aunque de diversas maneras:

- Unas se inclinan al bien por sola disposición natural, sin conocimiento, como las plantas y los cuerpos inanimados. Y tal inclinación al bien se denomina *apetito natural*.
- Otras, en cambio, se inclinan al bien con cierto conocimiento, no de tal modo que conozcan la misma razón de bien, sino que conocen algún bien particular, como el sentido, que conoce lo dulce, lo blanco y otras cosas tales. Ahora bien, la inclinación que sigue a este conocimiento se denomina *apetito sensitivo*.
- Otras, por fin, se inclinan al bien con un conocimiento por el que conocen la misma razón de bien, lo que es propio del intelecto. Y éstas se inclinan al bien perfectísimamente; no solamente como dirigidas al bien como por otro, como las que carecen de conocimiento; ni [dirigidas] únicamente a un bien particular, como aquellas en las que sólo hay conocimiento sensitivo; sino como inclinadas al mismo bien universal. Y esta inclinación se denomina *voluntad*"[1].

---

[1] I, q. 59, a. 1: "Cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. – *Quaedam* enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis*. – *Quaedam* vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur *appetitus sensitivus*. – *Quaedam* vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur *voluntas*".

4º *Ens, unum, verum et bonum*

Los aspectos trascendentales que se hallan en todas las cosas, que en cuanto son, son unas, verdaderas y buenas, se dan de un modo primero y propio en las criaturas espirituales:

- *Ens*. Como dijimos, sólo las criaturas espirituales son entes propiamente dichos porque abarcan en sí mismos *quodammodo totam perfectionem essendi*.
- *Unum*. En los entes espirituales, por lo tanto, se manifiesta la unidad de todo lo que es, pues aunque cada uno tenga su modo propio de ser, esto no le impide ser a la vez *quodammodo omnia*; la perfección de todas las cosas puede darse a la vez en la unidad del intelecto, mostrando así la universal unidad del ser.
- *Verum*. El ente espiritual no sólo tiene un parentesco con todo que lo une a todo, sino que entiende la perfección de todo y la pronuncia en un verbo de aprobación y apropiación: «*Eructavit cor meum verbum bonum*, de mi corazón ebulle un hermoso discurso» (Sal 45, 2). La verdad se establece cuando el ser expresa la perfección del ser, como radiación de su claridad, pues el ser es inteligible. En la medida en que el hombre entiende lo que las cosas son, descubre la perfección y riqueza de lo que él mismo es, pues entender es ciertamente ser de alguna manera.
- *Bonum*. Al manifestarse en la verdad la adecuación del espíritu al ser, se pone de manifiesto la bondad que todo lo que es encierra respecto al ente espiritual. Si entiendo lo que las piedras, los árboles, los animales y los demás hombres son, es porque son parte de mí y de alguna manera me complementan. Con lo que descubro la bondad de todo lo que es y se despierta el amor por la universalidad de los bienes y por el bien universal, pues evidentemente soy también parte con las demás cosas de una única y primera bondad.

El fundamento metafísico del amor es, en conclusión, el mismo que el del conocimiento: la amplitud entitativa de ser espiritual, que precontiene de alguna manera la universal perfección del ser. En la medida en que el ser pone de manifiesto su clara necesidad por el conocimiento, manifiesta por lo mismo su bondad, esto es, la adecuación que tiene para sí mismo, y el ser se conforma y goza consigo mismo por el amor. El sabio se encuentra en la debida adecuación con la universalidad de las cosas por su sabiduría, entendiendo el orden que todas tienen con su Autor, y se goza en la contemplación de la mutua pertenencia: él le pertenece a Dios como parte de la creación, y Dios le pertenece a él en la medida en que lo entiende.

C. La potencia apetitiva

I. LA VOLUNTAD CONSIDERADA EN SU RELACIÓN CON EL ALMA, 709. — 1º La voluntad se distingue del alma, 709. — 2º La voluntad tiene el alma como sujeto propio, 711. — 3º La voluntad fluye del alma, 711.

II. LA DEPENDENCIA DE LA VOLUNTAD RESPECTO DE LAS POTENCIAS INTELECTIVAS, 712. — 1º Las potencias apetitivas se distinguen de las potencias cognoscitivas, 713. — 2º Acerca del orden natural entre el intelecto y la voluntad, 715. — 3º Las potencias apetitivas se siguen de las potencias cognoscitivas, 716.

III. LA VOLUNTAD COMO APETITO INTELECTIVO, 717. — 1º Si la voluntad es potencia activa o pasiva, 717. — 2º El problema de la reducción al acto de la voluntad, 719.

La potencia apetitiva y el amor se siguen de la potencia intelectiva y del conocimiento, de allí que consideremos a aquéllos en función y comparación de éstos. Primero trataremos de la potencia apetitiva o voluntad, y luego de su acto, el amor. En cuanto a la voluntad, iremos de los más genérico a lo más específico; primero consideraremos voluntad en su relación con el alma; luego la dependencia que tiene con las potencias intelectivas; finalmente a la voluntad en sí misma, como apetito intelectivo.

I. La voluntad considerada en su relación con el alma

Al tratar de los principios del conocimiento, consideramos las potencias intelectivas en general[1]. Nos apoyaremos en lo que allí dijimos, aplicándolo al caso de la potencia apetitiva. Diremos, entonces, que la voluntad se distingue del alma, se asienta en el alma y fluye del alma; esto es, se distingue como accidente de substancia, se asienta como forma en su principio material y fluye como efecto de su principio eficiente.

1º La voluntad se distingue del alma

La potencia apetitiva se distingue realmente de la esencia o naturaleza del alma, lo que puede verse por tres argumentos, que exponemos yendo de lo más general a lo más particular.

---

[1] Cf. «Las potencias intelectivas en general», p. 319.

Primero. La voluntad, como el intelecto, es una potencia operativa, cuyo acto propio es la acción de querer o amar. Pero la potencia se dice respecto del acto, por lo que a actos diversos le corresponden potencias diversas. Ahora bien, el alma pertenece al género de la substancia, y si consideramos a su esencia como potencia, el acto que le corresponde es el acto primero de ser; mientras que la acción de querer no pertenece al género de la substancia, sino que es acto segundo de obrar. Por lo tanto, la potencia que le corresponde no puede identificarse con la esencia misma del alma [1].

Segundo. El alma está permanentemente en acto. Por lo tanto, si el alma fuera por sí misma principio inmediato de las operaciones de querer, el hombre estaría permententemente queriendo todo lo que puede querer, lo que evidentemente no es así. Por lo tanto, el alma tiene que producir las acciones de querer no inmediatamente por sí misma, sino por una potencia distinta [2].

Tercero. "La voluntad es cierta virtud o potencia que no es la misma naturaleza de la [criatura espiritual], lo que se ve por lo siguiente. La naturaleza o esencia de una cosa está comprendida dentro de la misma cosa; por lo tanto, todo lo que se extiende a aquello que está fuera de la cosa, no es la esencia de la cosa. De allí que vemos en los cuerpos naturales que la inclinación al ser de la cosa no es por algo sobreañadido a la esencia, sino por la materia, que apetece ser antes que lo tenga, y por la forma, que mantiene la cosa en el ser después de educida. Pero la inclinación a algo extrínseco se da por algo sobreañadido a la esencia, como la inclinación al lugar se da por la gravedad o levedad, o la inclinación a hacer lo que le es semejante se da por las cualidades activas. Ahora bien, la voluntad tiene por naturaleza inclinación al bien. De donde sólo allí será lo mismo la esencia y la voluntad, donde el bien se contenga totalmente en la esencia del que quiere, esto es, en Dios, que nada quiere fuera de sí sino por razón de su bondad. Lo que no puede decirse de ninguna criatura, puesto que el bien infinito está fuera de la esencia de cualquier cosa creada. De allí que la voluntad de ninguna criatura puede ser lo mismo que su esencia" [3].

---

[1] Cf. «1º Las potencias se distinguen del alma», argumento primero, p. 319.

[2] Cf. «1º Las potencias se distinguen del alma», argumento segundo, p. 319.

[3] I, q. 59, a. 2, donde Santo Tomás habla en especial de los ángeles: "Voluntas in Angelis est quaedam virtus vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur, quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae; sed per materiam, quae appetit esse an-

2º *La voluntad tiene el alma como sujeto propio*

El hombre tiene un doble apetito, uno superior, el intelectivo, y otro inferior, el sensitivo, que es movido por aquél. Y "es necesario decir que el apetito intelectivo es una potencia distinta del sensitivo. Pues la potencia apetitiva es una potencia pasiva, a la que le es natural ser movida por lo aprehendido, de allí que lo apetecible aprehendido es motor no movido (*movens non motum*), mientras que el apetito es *movens motum*, como se dice en III *de Anima* y en XII *Metaph*. Ahora bien, los pasivos y móviles se distinguen según la distinción de los activos y motores, porque es necesario que el motor (*motivum*) sea proporcionado al móvil, y el activo al pasivo; y la misma potencia pasiva tiene su razón propia del orden a su activo. Por lo tanto, como lo aprehendido por el intelecto es de distinto género que lo aprehendido por el sentido, se sigue que el apetito intelectivo es una potencia distinta del sensitivo"[1].

Como se ve por sus objetos, la potencia intelectiva se ejerce sin órgano corporal, por lo que su sujeto propio es el alma sola, mientras que la potencia sensitiva sí se ejerce por órgano corporal, por lo que su sujeto propio es el compuesto de alma y cuerpo.

3º *La voluntad fluye del alma*

Como se dijo más arriba hablando de las potencias intelectivas[2], el alma es *susceptiva* de los accidentes propios en cuanto está en potencia, y es *productiva* en cuanto está en acto. Y además, la forma accidental se da *propter completionem subiecti*, para complementación del sujeto, que es la misma alma. Por lo tanto, el alma es, a la vez pero por diversas razones, causa *ut materialis*, *quodammodo* eficiente y final de las formas accidentales propias, en particular de sus potencias, y más en particular de la voluntad:

Decimos causa *ut materialis*, a modo de causa material, porque es sujeto de la voluntad por sí sola, no como forma de la materia, siendo

---

tequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturae, potest esse idem quod eius essentia".

[1] I, q. 80, a. 2.

[2] Cf. «3º Las potencias fluyen del alma», p. 326.

por sí totalmente inmaterial; pero es causa a modo de materia porque hace de sujeto, y lo puede hacer en cuanto está de algún modo en potencia. Aunque el alma, en cuanto sujeto de la voluntad, es forma y acto, no deja de estar en potencia, pues tiene el *esse* recibido en su esencia de alma humana, y por lo tanto coartado y limitado; y aunque se abre por su naturaleza espiritual a ser *quodammodo omnia*, no lo es por esencia, sino que debe ir adquiriendo la perfección de las demás cosas en su ser mental, y las irá amando en su ser real. Y para abrirse por el amor al bien universal necesita tener la potencia apetitiva que llamamos voluntad. De allí que el alma esté en potencia a recibirla.

Pero el alma no recibe la potencia apetitiva como de fuera, sino que es *quodammodo* causa eficiente de la misma en cuanto está en acto. Porque el *esse* pertenece *per prius* al alma, como forma substancial, y del alma fluye, emana o resulta la potencia apetitiva, como también las otras potencias y todos los accidentes propios del hombre. Decimos que es eficiente sólo *quodammodo*, porque la causa eficiente obra en otro en cuanto es otro, mientras que el alma se perfecciona a sí misma produciendo sus potencias, pero no caemos en contradicción porque estamos diciendo que la produce en cuanto está en acto, mientras que la recibe en cuanto está en potencia.

El alma es sobre todo causa final de sus potencias, pues todas ellas se ordenan a que el alma alcance aquello a lo que se ordena, que es *quodammodo omnia*.

Queda en pie un asunto no pequeño: ¿cómo fluyen tan diversas potencias del alma que es en sí una forma simple? ¿Dónde está el principio de diversificación? Ya dimos la substancia de la respuesta al tratar de las potencias intelectivas: Entre las diversas potencias del alma hay un orden de naturaleza, de manera que del alma fluye primero la primera, y esta primera ya es principio de diversificación para que fluye la segunda, y así siguiendo hasta la última. Como las primeras potencias que fluyen del alma humana son las intelectivas, debemos considerar cómo fluye la voluntad en dependencia de ellas.

II. La dependencia de la voluntad respecto de las potencias intelectivas

La dependencia que la voluntad tiene de la inteligencia, no sólo en su operación, sino en su misma existencia, es un asunto interesantísimo, cuya raíz última es nada menos que el «*Filioque*», esto es, la procedencia que – según la Revelación – el Espíritu Santo tiene no sólo del

Padre sino también del Hijo. Ya hemos señalado su raíz inmediata por la analogía con el apetito natural, al mostrar que la misma forma que da *per prius* el ser, se hace *per posterius* principio del obrar. Pues bien, de manera semejante, la potencia que fluye *per prius* del alma permitiéndole recibir las formas de las demás cosas para que sean en el alma por un ser mental, interviene de alguna manera en producir *per posterius* la potencia apetitiva por la que el alma se mueve hacia las cosas conocidas en su ser real.

Como en el apetito natural ambas funciones – ser y obrar – parecen tener el mismo principio – la forma –, conviene primero recalcar que las potencias cognoscitivas que se abren al ser, son realmente distintas de las potencias apetitivas que se abren al obrar. Luego, puesto que dijimos que las potencias fluyen según su orden natural, hay que considerar qué orden se da entre el intelecto y la voluntad. Y recién, por fin, cómo intervienen las potencias intelectivas en la emanación de las apetitivas.

1º Las potencias apetitivas se distinguen de las potencias cognoscitivas

Podría parecer que no fuera necesario poner una potencia especial del alma para la función apetitiva. Porque las potencias se distinguen por sus objetos; ahora bien, el objeto del apetito es el bien, que es algo común a lo animado e inanimado, puesto que el bien es «*quod omnia appetunt*», como se dice en I *Ética*. Porque se entiende como bien cualquier perfección que se tiene como objeto de cualquier potencia: de las activas a modo de fin y de las pasivas a modo de eficiente; de allí que toda potencia, también las del alma, apetece su propio objeto, y no hay que ponerle a cada potencia una nueva potencia para que tienda a su objeto propio y conveniente. De hecho, el objeto del supuesto apetito intelectual es el bien conocido, que ya es objeto del intelecto, por lo que no conviene poner otra potencia para el mismo objeto de la inteligencia[1].

Sin embargo, no por nada tanto los grandes filósofos como los doctores de la Iglesia distinguen las potencias apetitivas de las cognoscitivas. Aristóteles lo hace en el tratado *De Anima*[2], y San Juan Damasceno en su obra *De fide orthodoxa*[3].

---

[1] Reunimos en un mismo discurso las tres objeciones que pone Santo Tomás en I, q. 80, a. 1: «Si el apetito es una especial potencia del alma».

[2] Aristóteles, *De anima*, l. II, c. 3 (414 a 31); l. III, c. 10 (433 a 9).

[3] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, c. 22 (PG 94, 941). Ambas referencias son del *sed contra* del artículo citado.

Ciertamente es necesario poner algunas especiales potencias apetitivas en el alma, distintas de las potencias cognoscitivas. Es verdad que – como señalamos más arriba[1] –, a toda forma o perfección le corresponde cierta inclinación, por la que la cosa tiende a ella cuando no la tiene y reposa en ella cuando la tiene. Pero vimos que es muy distinta la manera como la cosa se ordena o inclina a sus *formas naturales* que a sus *formas aprehendidas*. Porque las formas naturales son las que determinan el propio ser de la cosa, de modo que a ellas se inclina por sus potencias naturales: a la forma substancial por la materia prima; a las formas accidentales por sus diversas potencias pasivas; a las acciones y producciones por sus potencias activas. Pero las cosas cognoscitivas, además de tener su ser propio y natural, se abren por el conocimiento a ser *quodammodo* todas las cosas, que pueden perfeccionar al cognoscente de manera muy diversa. Porque al recibir la especie mental de la vaca, no me hago propia y naturalmente vaca, sino que la conozco, y entiendo que asada me puede alimentar, atada a un carro me ayuda a empujar, y pastando en el campo me admira su perfección y me eleva a Dios. Por lo tanto, al modo superior y distinto de ser las cosas conocidas en el cognoscente y de perfeccionarlo (al que nos referimos con el repetido *quodammodo*), le tiene que corresponder un modo superior y distinto de potencia apetitiva.

Así entonces, las potencias cognoscitivas tienen un apetito *natural* por las especies aprehendidas que las perfeccionan: la vista tiene apetito natural por ver, el oído por oír y el intelecto por conocer; porque estas especies recibidas perfeccionan las potencias cognoscitivas en su ser natural. Pero a través de estas especies se manifiesta al cognoscente el ser real de las demás cosas, y por su medio conoce que dichas cosas pueden perfeccionarlo no sólo en sus potencias cognoscitivas, sino en muchas otras necesidades de su vida, como en su comida, en sus acarreos o en su contemplación. De allí que tiene que darse otra manera de apetecer las perfecciones o bondades aprehendidas, para lo que fluyen del alma especiales potencias apetitivas: "Cada potencia del alma es cierta forma o naturaleza, y tiene una inclinación natural en algo. De allí que cada una apetece el objeto que le es conveniente por apetito natural. Pero por sobre este [apetito natural] está el apetito animal que sigue la aprehensión, por el que se apetece algo no por razón de que sea conveniente al acto de tal o cual potencia, como la visión para ver y la audición para oír, sino porque es *simpliciter* conveniente al animal"[2].

---

[1] Cf. «El fundamento ontológico de la apetibilidad», p. 697.
[2] I, q. 80, a. 1 ad 3.

Es verdad que la cosa apetecida por la potencia apetitiva es la misma que la cosa conocida por la potencia cognoscitva, pero la razón por la que la cosa cae bajo una y otra potencia es distinta: "Lo que es aprehendido y apetecido es lo mismo según el sujeto, pero difiere según la razón (*est idem subiecto, sed differt ratione*): pues se aprehende en cuanto es ente sensible o inteligible, mientras que se apetece en cuanto es conveniente o bueno. Para la diversidad de las potencias se requiere la diversidad de razones en el objeto, y no la diversidad material"[1].

El objeto material puede ser muy precisamente el mismo, como cuando decimos que tanto el intelecto como la voluntad se inclinan a conocer, pero el intelecto se inclina a conocer por apetito natural, en cuanto acto al que se ordena la potencia, mientras que la voluntad se inclina a conocer porque el conocimiento es una perfección del hombre en su apertura a las cosas. Aun puede decirse que la voluntad quiere amar por apetito natural, en cuanto el amor es acto y perfección de la potencia apetitiva, pero también ama amar por apetito intelectivo, en cuanto el hombre entiende que amar le es bueno.

Por las potencias cognoscitivas el hombre se abre al ser de las demás cosas, pudiendo asumir las inferiores para su propio bien, asociarse a sus iguales para bienes comunes y someterse al Creador para mayor gloria de Dios. Y a este complejo universo de perfecciones que se le manifiestan por las potencias cognoscitivas, el alma lo apetece por unas potencias especiales, distintas de aquellas pero dependientes de ellas.

2º *Acerca del orden natural entre el intelecto y la voluntad*

Se dijo que las potencias fluyen del alma según el orden natural que guardan entre ellas. Ahora bien, ¿cuál tiene razón de primero, el intelecto o la voluntad?

"Si el intelecto y la voluntad se consideran *secundum se* [es decir, *simpliciter*, según que son tales en sí mismos, y no *secundum quid*], así se halla que el intelecto es más eminente [que la voluntad]. Y esto aparece por la mutua comparación de los objetos. Pues el objeto del intelecto es más simple y absoluto que el objeto de la voluntad, porque el objeto del intelecto es la misma razón del bien apetecible, mientras que el objeto de la voluntad es el bien apetecible cuya razón se da en el intelecto. [Evidentemente es más simple la sola razón de *bien apetecible* que la razón de *bien apetecible conocido*.] Ahora bien, cuanto algo es más

[1] I, q. 80, a. 1 ad 2.

simple y abstracto, tanto es *secundum se* más noble y alto. Por lo tanto, el objeto del intelecto es más alto que el objeto de la voluntad. Y como la propia razón de la potencia se da según el orden al objeto, se sigue que el intelecto es *secundum se et simpliciter* más alto y noble que la voluntad"[1]. "Lo que es *prius simpliciter* y según el orden de naturaleza, es más perfecto, como el acto es *prior* que la potencia. Y de este modo el intelecto es *prior* que la voluntad, como el motor que el móvil y el activo que el pasivo, pues el bien entendido mueve la voluntad"[2].

3º Las potencias apetitivas se siguen de las potencias cognoscitivas

La substancia del hombre, cuya forma es el alma, es principio eficiente, material y final de todas sus potencias propias. Como se dijo, estas son producidas por el alma por cierta resultancia o emanación natural, emanando en primer lugar las más perfectas, que fluyen de modo inmediato del alma, y a través de éstas se producen las menos perfectas y mediatas. Se dijo también que son más o menos perfectas según que tienen un objeto más o menos universal: las potencias vegetativas tienen como objeto el propio cuerpo; las sensitivas todos los cuerpos; las intelectivas tienen como objeto *universaliter omne ens*[3].

Tanto el intelecto como el apetito intelectual tienen un objeto de idéntica universalidad, pues ambas potencias se abren al ente universal, el intelecto considerándolo *ut verum* y la voluntad *ut bonum*. Pero como se dijo recién, el intelecto es anterior a la voluntad porque él descubre en las cosas la razón de bien y se la comunica a la voluntad. De allí que primero emanan del alma las potencias intelectivas, agente y paciente, y por medio de ellas resulta en el alma la voluntad.

La analogía con el apetito natural nos permite darnos una idea más sencilla de cómo depende del intelecto el apetito intelectual. Así como el alma se abre a recibir la perfección de todas las cosas por el intelecto paciente, así también los simples cuerpos se abren a recibir ciertas perfecciones de las demás cosas por sus potencias pasivas, como el metal puede recibir el calor o la electricidad. La capacidad calorífica y la conductibilidad eléctrica de los metales son potencias pasivas, cuyos actos son las cualidades pasibles adquiridas del calor y la electricidad. Ahora bien, dichas cualidades pasibles fundan las nuevas potencias activas del

[1] I, q. 82, a. 3.
[2] I, q. 82, a. 3 ad 2.
[3] Cf. «4º Las potencias intelectivas son primeras por razón de su objeto», p. 334.

metal de calefaccionar y electrificar. Por lo tanto, así como en los simples cuerpos, de ciertas potencias pasivas de perfecciones adquiridas se siguen otras potencias activas que el cuerpo por sí sólo no tenía, así también de la potencia pasiva intelectual, por la que el alma puede conocer la bondad de todas las cosas, se sigue en el alma la potencia de apetecer dicha bondad. Así como el metal no tendría la capacidad de calentar sin la capacidad de recibir calor, así también el alma no tendría la capacidad de amar al prójimo sin la capacidad de conocerlo. Del alma resulta el intelecto, y del alma con intelecto resulta la voluntad. Y lo mismo hay que decir de los apetitos sensibles respecto de las potencias cognoscitivas sensibles.

III. La voluntad como apetito intelectivo

Después de haber considerado la voluntad en su relación con el alma y con el intelecto, nos toca considerarla ahora en sí misma. Ya sabemos lo principal: su objeto propio es el bien, aunque no el bien sin más, sino el bien conocido, el bien tal como se manifiesta en el intelecto; y su acto propio es el amor. Pero si hablamos de una potencia, un asunto fundamental a resolver es si se trata de una potencia activa o pasiva. Si se trata de una potencia activa, el objeto se presenta como fin a alcanzar y el acto como acción producida; si se trata de una potencia pasiva, el objeto se presenta como motor que mueve y el acto como pasión sufrida. ¿Cómo se tiene la voluntad respecto al bien conocido y al amor?

1º Si la voluntad es potencia activa o pasiva

La voluntad del hombre es potencia pasiva por la misma razón por la que lo es el intelecto humano. El intelecto humano es pasible porque el hombre es engendrado en potencia a entender y no en acto, siendo su intelecto *tabula rasa* respecto de los inteligibles. Ahora bien, la voluntad se determina a querer una cosa u otra en la medida en que el intelecto conoce la bondad de una u otra cosa. Por lo tanto, así como el intelecto se halla en potencia a conocer, la voluntad se hallará en potencia a querer.

Objeción. Hay razones, sin embargo, para pensar que la voluntad no es una potencia pasiva sino activa. En primer lugar, porque su objeto es el bien, que mueve como fin, lo que es propio del objeto de una potencia activa: parece ser entonces la potencia activa por excelencia. Además, en correspondencia con el objeto, el acto de la voluntad no es pasión sino acción. Dijimos justamente que el intelecto recibe la especie de la cosa, por lo que se entiende que sea pasivo, pero la voluntad tien-

de a la cosa misma, en lo que se muestra activa. Y señalamos también que por el intelecto la forma da ser mental a la cosa en el alma, mientras que por la voluntad dicha forma se hace principio de operación. Es más, así lo dice Santo Tomás comentando a Aristóteles: "La operación del apetito intelectivo no se dice pasión, *tanto* porque no es según transmutación de órgano corporal, que se requiere para la razón de pasión propiamente dicha, *cuanto* porque también según la operación del apetito intelectivo, que es la voluntad, el hombre no obra como pasivo, *tamquam patiens*, sino que más bien se lleva a sí mismo existiendo como señor de sus actos"[1].

Respecto al argumento adelantado, parece que hay que decir al revés: La voluntad del hombre no es potencia pasiva porque ya lo es el intelecto. La voluntad no se determina a querer nada porque nada conoce el intelecto. Pero apenas el intelecto es determinado por el conocimiento del bien, la voluntad se mueve activamente a su prosecución. La voluntad es como el eco activo de las pasividades del intelecto.

Sed contra, vimos más arriba como Santo Tomás considera que las potencias apetitivas son pasivas, no sólo las sensibles sino también la intelectiva: "La potencia apetitiva es una potencia pasiva, a la que le es natural ser movida por lo aprehendido, de allí que lo apetecible aprehendido es motor no movido (*movens non motum*), mientras que el apetito es *movens motum*, como se dice en III *de Anima* y en XII *Metaph.*"[2].

Solución. El objetor no tiene suficientemente en cuenta que el intelecto y la voluntad son dos potencias *distintas*, con objetos distintos. La potencia activa debe estar en acto para producir su acción y su efecto, y el acto por el que actúa debe ser del mismo orden que la acción y el efecto. La potencia generativa es activa, y se funda en la forma substancial del agente, cuya misma forma induce en el paciente. Para que la voluntad produzca el acto de amor, que es – dijimos – como un impulso unitivo al bien conocido, tiene que estar determinada y como conformada en orden a dicho bien. El objetor cree que basta para ello la determinación intelectual del bien conocido, pero esa determinación es, justamente, *intelectual y no volitiva*; reside como perfección en el intelecto, que es potencia distinta de la voluntad, y no puede decirse que así, sin más, funda el acto de amor. Decir esto implica confundir los órdenes intelectivo y volitivo. La perfección que funda el acto de amor debe ser un cierto acto que conforme y perfeccione la misma potencia volitiva. Y es claro que el alma humana es generada sin determinación al-

[1] In II Ethic. lect. 5, n. 292.
[2] I, q. 80, a. 2.

guna al bien, pues sólo puede amar el bien conocido, y el intelecto nada conoce. Las determinaciones intelectuales de los diversos bienes tienen que pasar a ser de alguna manera determinaciones volitivas para que la voluntad pueda producir actos de amor. Y en ese aspecto, la voluntad es pasiva.

Aunque, como se dijo para el intelecto, la voluntad es pasiva no en sentido propio sino común[1].

2º *El problema de la reducción al acto de la voluntad*

La solución de estos asuntos nos obliga a ir entrando en las grises regiones del amor. La voluntad, como la inteligencia, es una potencia puramente espiritual, que tiene como sujeto al alma en sí misma, y no al compuesto de alma y cuerpo. Ahora bien, las potencias espirituales pertenecen necesariamente a la segunda especie de cualidades, esto es, al orden de las potencias activas. Si tanto el intelecto como la voluntad se dicen pasivos, es porque necesitan ser determinados de alguna manera para poder obrar, es decir, para llegar a ser activos.

Al considerar este aspecto para el intelecto, nos vimos obligados a hablar de una *doble reducción al acto* del intelecto posible[2]. La primera reducción al acto del intelecto posible es realizada por el intelecto agente, que imprime las especies por las cuales el intelecto posible pasa a ser *sciens in habitu*, mientras que la segunda reducción consiste en llegar a ser *sciens in actu*, y la realiza el mismo intelecto posible al poner el acto de entender y producir el verbo mental. Pues bien, ¿hay que hablar también para la voluntad de una doble reducción al acto, es posible hacerlo?

Si sostenemos la analogía de ambas potencias, parece que hay que decir que sí, que es ciertamente posible y necesario hacer una distinción semejante para la reducción al acto de la voluntad. Esta potencia también necesitaría ser determinada en cuanto a los bienes a querer por cierta impresión habitual, del orden del acto primero, que tiene una función semejante a la que tiene la especie para el intelecto. Así como el intelecto adquiere hábitos de pensar bien: sabiduría, intelecto y sindéresis, ciencias especulativas y prácticas, prudencia y artes, o hábitos de pensar mal; así también la voluntad adquiere hábitos de querer bien, como son las virtudes morales, o de querer mal, esto es, vicios. Todas estas disposiciones habituales son determinaciones permanentes de la voluntad, que tiene en dependencia de los hábitos intelectuales.

---

[1] Cf. «1º En qué modo el intelecto posible es potencia pasiva», p. 359.
[2] Cf. «2º La doble reducción al acto del intelecto posible», p. 362.

Y así como se dijo para el intelecto, antes que se tuvieran las impresiones habituales de la voluntad respecto de los bienes, que son *acto primero*, no se podría obrar cuando quisiera, pero cuando ya se tienen dichas impresiones, puede la voluntad reducirse al *acto segundo*, que es la operación del amor[1]. Así como la especies para el acto intelectual, las impresiones habituales de la voluntad intervendrían como principios determinativos del acto de amor. En esta segunda reducción la voluntad se comportaría – ahora sí – como potencia activa.

Pero ¿dice todo esto Santo Tomás? ¿Lo han entendido así los grandes tomistas? Si ya para el proceso del conocimiento, que nos es más notorio, hemos puesto de relieve una doctrina explícita de Santo Tomás que no habían advertido sus comentadores, más nos pasará para el proceso del amor, en que tendremos que descubrir doctrinas implícitas que el Santo Doctor no llegó a exponer por no encontrar discípulos suficientemente dispuestos para recibirlas. Consideramos doctrina implícita la que se sigue de premisas explícitas, que Santo Tomás consideraría como suya, pues la tenía advertidamente en mente. No es el caso de la aplicación de principios tomistas universales a casos especiales no considerados por Santo Tomás, que no sería doctrina implícita – al menos como aquí la entendemos – sino prolongada, derivada o aplicada. Para tratar de ser claros y justificar los pensamientos que le atribuimos al Angélico Doctor, expondremos primero lo mejor que podamos la doctrina explícita, para luego sumergirnos en lo que tiene debajo.

D. La naturaleza del amor

I. DOCTRINA TOMISTA *JUNIOR* ACERCA DEL AMOR, 722. — 1º La naturaleza del amor en el Comentario a las Sentencias, 722. — 2º La naturaleza del amor según las Cuestiones disputadas, 724.

II. DOCTRINA TOMISTA *SENIOR* ACERCA DEL AMOR, 727. — 1º El amor según la *Suma contra gentiles*, 728. — 2º El amor en la *Expositio sobre los Nombres divinos*, 732. — 3º El amor en la *Suma Teológica*, 734.

[1] Cf. lo que se dice para el intelecto In III de Anima lect. 8, n. 701: "Pues antes que tuviera el hábito de la ciencia, que es acto primero, no podía obrar cuando quisiera, sino que era necesario que por otro [el intelecto agente] fuera reducido al acto; pero cuando ya tiene el hábito de la ciencia, que es *acto primero*, puede cuando quiera proceder al *acto segundo*, que es la operación".

III. *STATUS QUAESTIONIS* ACERCA DE LA CAUSA DEL AMOR, 741. — 1º Doctrina explícita de Santo Tomás, 742. — 2º La posición del Cardenal Cayetano, 744. — 3º La solución de Silvestre de Ferrara, 749. — 4º La doctrina de Juan de Santo Tomás, 755. — 5º La posición del P. Santiago Ramírez, 760.

IV. PRINCIPIO DE INTRODUCCIÓN EN LA DOCTRINA IMPLÍCITA DE SANTO TOMÁS, 767. — 1º Existencia de una doctrina tomista implícita acerca del amor, 767. — 2º La analogía entre el proceso del conocimiento y el del amor, 768. — 3º Conveniencia de la semejanza entre la procesión del verbo y la del amor, 769. — 4º El planteo de la analogía entre la procesión del verbo y la del amor, 771.

V. LA *IMPRESSIO* VOLITIVA CONSIDERADA COMO PRIMERA REDUCCIÓN AL ACTO DE LA VOLUNTAD, 773. — 1º Cuál es el principio activo de la primera reducción al acto de la voluntad, 773. — 2º La naturaleza de la *impressio volitiva,* 780. — 3º Consideración física de la *impressio volitiva* en su analogía con el apetito natural, 783. — 4º Consideración metafísica de la *impressio coaptativa* de la voluntad, 784.

VI. SEGUNDA REDUCCIÓN: EL ACTO DE AMOR Y LA METAFÍSICA DEL BIEN, 785. — 1º Cuál es el principio activo de la segunda reducción al acto de la voluntad, 785. — 2º El acto de querer comparado con el acto de entender, 787.

VII. EL AMOR COMO PRODUCTO ANÁLOGO AL VERBO MENTAL, 790. — 1º Composición metafísica del amor, 790. — 2º Naturaleza del amor, 792.

VIII. DIVISIÓN EN ESPECIES DE LAS OPERACIONES DE LA VOLUNTAD, 794. — 1º ¿Hay reflexión en la voluntad?, 795. — 2º La división de los actos de la voluntad, 797.

La naturaleza del conocimiento nos es mucho más accesible que la del amor, de allí que en el conocimiento pudimos distinguir desde el comienzo las especies cognoscitivas del acto de conocer, incluyéndolas entre los principios del conocimiento. Pero ya fuimos advertidos que la naturaleza del amor nos resulta más escondida, y la vía de acceso a su análisis es la comparación con el conocimiento. Ahora bien, en toda comparación hay dos enfoques, el de lo semejante y el de lo distinto. Por lo tanto, primero consideraremos los textos en los que Santo Tomás trata de la naturaleza del amor, donde se expone más bien lo que lo distingue del conocimiento. Y luego haremos un análisis más preciso del proceso del amor, para el que tendremos más en cuenta la semejanza con el conocimiento, pues se puede ver que son dos fenómenos que siguen cierto paralelismo. Allí entonces defenderemos la necesidad también para la voluntad de una doble reducción al acto.

I. Doctrina tomista *junior* acerca del amor

Hubo cierta evolución del pensamiento de Santo Tomás en este punto, y para seguirla nos servimos de un artículo de H.-D. Simonin OP, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, publicado en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire de Moyen-Âge», año 1931, p. 174-272.

Cronológicamente, el primer texto mayor en el que Santo Tomás estudia la naturaleza del amor está en el *Comentario al libro III de las Sentencias*, al que se pueden agregar tres textos menores de las Cuestiones disputadas. Allí el joven Doctor utiliza expresiones que luego no va a retomar en los textos de madurez. Les daremos una rápida mirada, para ir penetrando en las dificultades de este asunto.

1º La naturaleza del amor en el Comentario a las Sentencias

En el *Comentario al III libro de las Sentencias*, distinción 27, cuestión 1, artículo 1, Santo Tomás da una breve definición del amor:

Amor ad appetitum pertinet; appetitus autem est virtus passiva; unde in 3 De anima, dicit Philosophus, quod «appetibile movet sicut movens non motum, appetitus autem sicut movens motum». Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit; sicut intellectus, antequam formetur per forma intelligibilis, inquirit et dubitat: qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso; et tunc dicitur

El amor pertenece al apetito; pero el apetito es una virtud pasiva, de allí que en III *De anima* el Filósofo diga que «lo apetecible mueve como motor no movido, mientras que el apetito como motor movido». Ahora bien, todo pasivo se perfecciona según que es informado por la forma de su activo, y en esto termina y reposa su movimiento. Así como el intelecto, antes de que sea formado por la forma inteligible, investiga y duda, y una vez informado, cesa su investigación y el intelecto se fija en ello, y entonces se dice que el intelecto inhiere firmemente a dicha cosa; de manera semejante, cuando el afecto o el apetito queda completamente imbuido de la forma del bien que es su objeto, se complace en él, y se le

amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam.

adhiere como fijo en el mismo, y entonces se dice que lo ama. De allí que el amor no es otra cosa que cierta transformación del afecto en la cosa amada.

Como puede verse, desde el principio Santo Tomás sigue una doble vía de acceso al análisis del amor, ambas aristotélicas: en primer lugar, la analogía con el movimiento en general; y en segundo lugar, la analogía con el conocimiento. Vemos también que Santo Tomás considera al apetito principalmente *virtus passiva*, que es movida de alguna manera por su objeto, el bien conocido. Estos enfoques no cambiarán nunca en la doctrina tomista. Pero hay dos puntos que aquí aparecen y luego serán dejados de lado o aún corregidos.

En primer lugar, más explícito en el texto, el uso de las expresiones *formatio, informatio, transformatio*. «Todo pasivo es informado por su activo», «el apetito es imbuido por la forma del bien», «el amor es cierta transformación». Aquí el paralelismo con el intelecto es muy estrecho: así como el intelecto es informado por la forma inteligible o especie, el apetito es informado «por la forma del bien (*forma boni*) que es su objeto». Como señala Simonin, estas expresiones se repetirán en todos los artículos de esta cuestión, "y lo que es más significativo todavía, Santo Tomás recurre directamente a esta doctrina del *amor forma recibida* para explicar la naturaleza y las propiedades del amor"[1].

En segundo lugar, algo que en el texto asoma pero está dicho claramente en los lugares cercanos, se entiende el amor como *término* del movimiento apetitivo. En nuestro texto se dice que, así como el intelecto primero investiga y opina, para luego fijarse en la comprensión perfecta, así también el amor se da en el término de cierto movimiento, cuyo comienzo es el deseo, que en la cuestión anterior había sido considerado como un *amor imperfecto*[2]:

Desiderium et amor in hoc differunt quod amor quodammodo importat quamdam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum

El deseo y el amor difieren en que el amor de algún modo implica cierta conveniencia y connaturalidad al amado, lo que se perfecciona cuando el amado se posee de

[1] H.-D. Simonin OP, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, «Arch. d'hist. doctr. et litt. de M-Â», 1931, p. 180.
[2] In III Sent. d. 26, q. 2, a. 3B corpus.

amatum aliquo modo habetur; desiderium autem importat motum in ipsum amabile nondum habitum; unde motus appetitus incipit in desiderio, et terminatur in amore completo; et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris, et quasi quidam amor imperfectus.

alguna manera; mientras que el deseo implica un movimiento al mismo amable todavía no poseído; de allí que el movimiento del apetito empieza en el deseo y termina en el amor completo; por lo que el deseo es cierta incoación del amor, y como cierto amor imperfecto.

El amor, entonces, es «*terminatio appetitivi motus*», el término del movimiento apetitivo, como se dice hacia el final de nuestro artículo. Esta doctrina va a cambiar, pues luego el amor no se entenderá como *término* sino como *inicio* del movimiento apetitivo, más acorde con San Agustín, para quien «*omnis affectio ex amore est*», toda afección proviene del amor; pero la manera de entender el deseo como inicio y el amor como término era común entre los escolásticos, pues también se encuentra en el comentario a las Sentencias de San Buenaventura, y nuestro joven Doctor no se atrevió a innovar.

2º La naturaleza del amor según las Cuestiones disputadas

Simonin halla tres textos menores entre las *Cuestiones disputadas*, donde no se retoma la cuestión del amor desde su principio, sino que presuponen una doctrina ya dada. Y como se verá, en los tres predomina la doctrina del amor como *formatio quaedam*. El primero cronológicamente se halla en *De Veritate*, q. 26, a. 4:

In passionibus animae triplex distinctio invenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animae pertinentes; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. [...]

En las pasiones del alma se halla una *triple* distinción. *La primera* es por la que difieren como por género, en cuanto pertenecen a diversas potencias del alma; como se distinguen las pasiones del concupiscible de las pasiones del irascible. [...]

Secunda vero distinctio passionum animae est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quae quidem distinctio in passionibus concu-

La segunda distinción de las pasiones del alma es por la que se distinguen como por especies que existen en la misma potencia. Dicha distinción en las pasiones del

En la Cuestión disputada *De Spe*, a. 3, hallamos una doctrina en todo semejante:

Omnes affectiones animae, quae sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quae dicitur appetitus naturalis; et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quae est appetitus animalis.

Todos los afectos del alma, que son cierto movimiento apetitivo, se proporcionan a los movimientos naturales, pues el movimiento natural procede de una inclinación natural que se denomina apetito natural; e igualmente el movimiento de los afectos animales proceden de inclinaciones animales, que es el apetito animal.

In motibus autem naturalibus invenimus, primo quidem, principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma; sicut cum corpus ascendit et descendit. Tertio vero est quies in proprio loco.

Ahora bien, en los movimientos naturales hallamos, primero, el principio de dicho movimiento, que es la información del móvil por su forma no animal, como cuando se genera lo grave o leve. Segundo, está el movimiento natural, que proviene de tal forma, como cuando el cuerpo asciende o desciende. Tercero, está el reposo en el propio lugar.

Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum; et hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animae provenit ex amore.

De la misma manera, en el apetito animal está primero *cierta información del mismo apetito por el bien*, y esto es el amor, que une lo amado al amante. De allí se sigue, segundo, si el bien amado es distante, que el apetito tienda en él por el movimiento del deseo o de la esperanza. Tercero, se sigue el gozo o delectación, cuando alguno alcanza la cosa amada. Por lo tanto, así como el movimiento y el reposo natural provienen de la forma, así toda afección del alma proviene del amor.

El amor es, aquí también «*informatio quaedam*» del apetito por parte del bien conocido. Recurre a la analogía con el apetito natural, en

particular al fenómeno de la gravedad, y el amor es considerado como principio del movimiento apetitivo.

Simonin señala un tercer texto, breve y no tan claro, pues no menciona explícitamene el amor, en la Cuestión disputada *De caritate*, a. 3:

De habitibus oportet nos secundum actus iudicare; unde quando id quod est unius habitus, est ut formale in actu alterius habitus, oportet quod unus habitus se habeat ad alium ut forma. In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale: quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis.

Debemos juzgar de los hábitos según los actos; de allí que cuando lo que pertenece a un hábito, se tiene como formal en el acto de otro hábito, se sigue que dicho hábito se tenga al otro como forma. Ahora bien, en todos los actos voluntarios lo que se tiene por parte del fin es formal. Esto es así porque cada acto recibe su forma y especie según la forma del agente, como la calefacción según el calor. Pero la forma de la voluntad es su objeto, que es el bien y el fin, como lo inteligible es la forma del intelecto; de allí se sigue que lo que se tiene por parte del fin sea formal en el acto de la voluntad.

Aquí habla también Santo Tomás de forma respecto de la voluntad, en un estrecho paralelo con el intelecto.

Con respecto a estas dos últimas cuestiones, hay un cierto problema cronológico, pues los estudiosos suelen considerarlas como propias de la madurez de Santo Tomás, aunque el P. Raimundo Spiazzi OP, en su «Introducción general» a las *Cuestiones Disputadas* editadas por Marietti, reconoce que respecto de éstas "los eruditos tienen mayores dificultades en establecer el tiempo y el lugar en que fueron disputadas".

II. Doctrina tomista *senior* acerca del amor

Tenemos tres textos principales, que pertenecen ciertamente a obras de la madurez del Angélico, donde Santo Tomás trata del amor, y vemos que allí cambia las expresiones que definen la naturaleza del amor. Los presentamos en orden cronológico.

1º El amor según la Suma contra gentiles

El primer texto importante lo tenemos en el libro IV de *Contra Gentes*, cuyo capítulo 11 nos fue tan precioso respecto de la generación del Verbo; ahora se trata del c. 19, donde Santo Tomás explica «Cómo hay que entender lo que se dice del Espíritu Santo». Comienza diciendo:

In qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem.

En toda naturaleza intelectual se halla necesariamente voluntad. Porque el intelecto se reduce al acto por la forma inteligible en cuanto a ser inteligente, como la cosa natural es puesta en acto en el ser natural por la propia forma. Ahora bien, por la forma que la perfecciona en su especie, la cosa natural tiene inclinación a sus propias operaciones y a su propio fin, que se consigue por las operaciones, pues «como es cada uno, así obra» [III *Ethic.*], y tiende a lo que le conviene. De allí que también de la forma inteligible se siga en el inteligente una inclinación a las propias operaciones y al propio fin. Y esta inclinación en la naturaleza intelectual es la voluntad, que es principio de las operaciones que se dan en nosotros, por las que el inteligente obra por un fin, pues el fin y el bien es el objeto de la voluntad. Necesariamente, por lo tanto, en todo inteligente se halla también la voluntad.

Vemos cómo cada vez más Santo Tomás explica el apetito intelectual por analogía con el apetito natural, que es más simple y su análisis nos es más accesible. Pero aquí, como observamos al exponer el fundamento físico de la apetibilidad[1], ya no se trata de una simple comparación ilustrativa, sino de una verdadera elevación analógica del apetito

[1] Cf. «2º El apetito natural como fundamento del apetito intelectual», p. 699.

natural al apetito intelectual. En el *Comentario a las Sentencias*, el joven Santo Tomás proponía un paralelismo entre intelecto y voluntad: así como el intelecto es informado por la *forma intelligibilis*, el apetito es informado por la *forma boni*. Aquí en cambio intelecto y voluntad no son puestos en paralelo, sino como complementarios: la forma en la que se funda la operación apetitiva no es una forma recibida en el apetito, sino directamente la forma inteligible recibida en el intelecto. Así como el apetito natural y sus operaciones se fundan en la forma natural, así el apetito intelectual y sus operaciones se fundan en la forma inteligible.

Sigue diciendo Santo Tomás:

Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, ***omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur.*** *Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, inquantum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab ama-*

Como se ve, a la voluntad le pertenecen muchos actos, como desear, deleitarse, odiar, y otros tales; sin embargo, se halla que *el amor es el único principio y la raíz común de todos*. Lo que puede mostrarse por lo siguiente: La voluntad, como se dijo, se tiene en las cosas intelectuales como la inclinación natural en las cosas naturales, que también se dice apetito natural. Ahora bien, la inclinación natural se origina del hecho que la cosa natural tiene afinidad y conveniencia según su forma – la que dijimos que es el principio de la inclinación – con aquello a lo que se mueve, como lo grave con el lugar inferior. De allí que, aquí también, toda inclinación de la voluntad se origina del hecho que, por la forma inteligible, algo se aprehende como conveniente y afín. Pero aficionarse a algo, en cuanto tal, es amarlo. Por lo tanto, toda inclinación de la voluntad, y también del apetito sensible, tiene origen en el amor. Porque del hecho que amamos algo, lo deseamos si está ausente, lo gozamos cuando está presente, nos entristecemos cuando se nos impide, odiamos los

to impediunt, et irascimur contra ea.

que nos impiden al amado, y nos airamos contra ellos.

Obsérvese con qué fuerza y claridad Santo Tomás señala cómo el amor es «*unum principium et communis radix omnium*», el principio único y la raíz común de todos los actos de la voluntad. La expresión pone al amor, respecto de los demás actos de la voluntad, en un lugar absolutamente semejante al que tiene la noción de ente respecto de los demás actos del intelecto. Y nuestro texto termina diciendo:

Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est ***sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum****. Sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum: ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.*

Así, por lo tanto, lo que se ama no sólo está en el intelecto del amante, sino también en su voluntad, aunque en distinto modo. Pues en el intelecto está según la semejanza de su especie; mientras que en la voluntad del amante está *como el término del movimiento en su principio motivo proporcionado por la conveniencia y proporción que tiene al mismo*. Así como el lugar superior está en el fuego de algún modo en razón de su levedad, según la cual éste tiene proporción y conveniencia a tal lugar, mientras que el fuego engendrado está en el fuego generador por la semejanza de su forma.

En el *Comentario a las Sentencias* se dijo que el amor era cierta *transformatio* del afecto en la cosa amada, en la medida en que había recibido la *forma boni*, pero ahora se nos dice que la *forma boni* es directamente la del bien entendido en el intelecto. ¿Quiere decir que lo amado no está de ninguna manera en la voluntad, sino sólo en el intelecto? No, Santo Tomás nos aclara que también está en la voluntad, pero *aliter et aliter*, no de la misma manera sino por modo muy distinto, que ahora nuestro Doctor expresa con términos distintos:

- Lo entendido está en el intelecto «según la semejanza de su especie», lo que se produce por una cierta manera de generación o concepción que termina en el intelecto. Puede que lo entendido esté en el intelecto *habitualiter*, como especie impresa, o que esté *actualiter*, como verbo o especie expresa (expresión de la espe-

cie), pero que esté según razón de *semejanza* pertenece a la forma inteligible como principio especificante del acto.

- Lo amado, en cambio, está en el amante «*sicut terminus motus in principio motivo*». Santo Tomás ya no habla de *forma, información o transformación*, expresiones que pertenecen a la razón de causa formal, sino que habla ahora de *principio motriz*, lo que pertenece a la razón de causa eficiente. Ésta será la terminología definitiva a la que recurrirá Santo Tomás para explicar la naturaleza del amor.

Reflexionemos un poco en lo que aquí nos dice nuestro escueto Doctor. Ambas potencias, intelecto y voluntad, en cuanto están inicialmente *rasas*, sin determinación alguna en cuanto a conocer o amar algo, son *pasivas*; y ambas potencias, en cuanto que, una vez determinadas, ponen su acto de conocer y amar, el *intelligi* y el *velle*, son *activas*. Pero si consideramos lo que las distingue entre sí, recordando lo que nos dijo Santo Tomás del círculo del conocimiento y del amor: por el conocimiento la cosa se concibe en el alma, y por el amor el alma tiende a la cosa[1], hay que decir que *el intelecto es más bien pasivo y la voluntad más bien activa*, porque la acción de entender es concepción que termina en el mismo intelecto como *recipiens*, mientras que la acción de querer es movimiento que termina en la cosa como en su fin, y la voluntad se comporta como *principio motivo* o *impellens*. Un poco más adelante, en el mismo capítulo citado, se dice que "lo amado existe en la voluntad como lo que inclina y en cierto modo impele intrínsecamente al amante en la cosa amada misma"[2].

Ahora bien, como sabemos, el objeto de la potencia pasiva se tiene como eficiente, mientras que el de la potencia activa como fin. Por lo tanto:

- El objeto del intelecto es la quididad de la cosa, que no se tiene por sí misma como eficiente, pues para imprimirse en el intelecto debe intervenir el intelecto agente, pero se tiene a modo de *ejemplar*, esto es, de causa formal extrínseca, que determina al agente en su eficiencia.
- El objeto de la voluntad es la bondad de la cosa, y el bien obra ciertamente como *fin*.

La voluntad, entonces, tiende a la bondad de la cosa como la potencia activa a su término o fin. Hablando muy en general, la potencia acti-

---

[1] Cf. « II. Del ser al ser: el círculo del conocimiento y del amor», p. 691.

[2] IV Contra Gentes c. 19: "Amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam".

va es lo propio del agente, que puede ser perfecto o imperfecto. El agente perfecto es el que no se perfecciona al obrar, siendo motor inmóvil, cuyo fin es su propia perfección: Dios. Para los demás agentes el fin es últimamente algo que los perfecciona, que es un bien extrínseco y del que deben de algún modo participar. Mas para obrar respecto de dicho fin, se les tiene que presentar como «proporcionado por la conveniencia y proporción que tienen al mismo». Esto, que puede verse en las potencias activas naturales, tiene que darse también a su modo en la voluntad:

- El estado natural de los cuerpos es el de mayor unión local, y al separarlos se les confiere una energía gravitatoria, que es justamente el *principio motriz* de la fuerza de gravedad, o sea, el apetito o amor natural por el retorno a la unión.
- En los vivientes, el fin procurado por cada especie es la participación más perfecta de la idea ejemplar de dicha especie, y la potencia activa que la procura tienen como fundamento a la misma forma substancial de cada individuo, que se tiene en proporción al ejemplar como lo particular a lo universal[1].
- Así también la voluntad, que en un primero momento es potencia pasiva, debe ser determinada de alguna manera por el bien conocido, para tenerse en proporción al mismo y poner el acto de amor.

El bien conocido, por lo tanto, está en la voluntad no como perfección que da cierto modo de ser sino como perfección que da cierta capacidad de obrar: como principio del *esse* está en el intelecto, mientras que en la voluntad está como principio del *agere*. Así como la presencia en el intelecto supone una conformidad de imagen al ejemplar, la presencia en la voluntad supone una conformidad del principio motriz al término o fin de la acción o movimiento. Porque ningún agente tiende a un fin si el fin no se le hace presente de alguna manera en su intencionalidad. Y la presencia previa del fin tiene razón de conveniencia y proporcionalidad. El gordo ama el pastel porque en su apetito está impresa la sublime conveniencia del pastel con su paladar; de allí que el pastel esté siempre presente en el gordo, y lo impele a que el gordo esté siempre presente en el pastel.

2º *El amor en la Expositio sobre los Nombres divinos*

Tenemos un segundo texto en la *Expositio* de Santo Tomás sobre el libro *De los Nombres divinos* del Dionisio, capítulo 4, lección 9, que

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo II, «La forma como causa final», p. 281.

comienza diciendo: "Después que el Dionisio determinó de la belleza y del bien que incitan a amar, aquí determina del mismo amor". Cronológicamente se ubica entre la *Suma contra gentiles* y la *Suma teológica*. Se nota claramente que reproduce la doctrina del *Contra gentes*, pero tiene sus matices propios.

Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod amor ad appetitum pertinet. Est ***autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum;*** *quod patet inspicienti per singula: nihil enim desideratur nisi quod est amatum; neque aliquis gaudet de re habita, nisi quia amat eam; nec aliquis tristatur de aliquo, nisi quia est contrarium amato. Et ideo oportet quod ratio amoris accipiatur ex eo quod est commune obiectum appetitus. Hoc autem est bonum. Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum.* ***Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur.*** *Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia inquantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam. Sed tamen contingit quod bonum amatum totaliter est absens amanti et sic causatur in amante desiderium amati; quandoque autem est totaliter praesens ei et sic causatur in eo delectatio vel gaudium de ama-*

Para evidencia de lo que aquí se dirá, hay que considerar que el amor pertenece al apetito. Pues *el amor es la primera y común raíz de todas las operaciones apetitivas*; lo que se ve inspeccionando cada una en particular, pues nada se desea sino lo que es amado; ni nadie se goza de una cosa poseída sino porque la ama; ni nadie se entristece de nada, sino porque es contrario a lo amado. De allí que la razón del amor debe tomarse de lo que es objeto común del apetito. Y esto es el bien. Por lo tanto, algo se dice ser amado por cuanto el apetito del amante se tiene a ello como a su bien. *La misma disposición o coaptación, entonces, del apetito a algo como a su bien se denomina amor*. Ahora bien, todo lo que se ordena a algo como a su bien, lo tiene de algún modo presente y unido según cierta semejanza, al menos de proporción, como la forma está en cierto modo en la materia en cuanto tiene aptitud y orden a la misma. Ocurre sin embargo que el bien amado está totalmente ausente al amante y así se causa en el amante el deseo de lo amado; a veces, en cambio, le está totalmente presente y así se causa en él la delectación o el gozo de lo amado; y por el contrario, de su ausencia se causa el temor y la

to; et per contrarium, de eius absentia causatur timor et tristitia de ipso et per consequens aliae affectiones quae ab his derivantur.

tristeza por lo mismo, y por consiguiente las demás afecciones que de esto se derivan.

Usa la misma expresión que en *Contra gentes* para decir que el amor está en el inicio de todo movimiento apetitivo: «*prima et communis radix*». Aunque refiere inmediatamente después la distinción de amores según la distinción de apetitos: natural, sensible e intelectual, no recurre a esta elevación para explicar el amor. Lo hace partiendo directamente del objeto: como el amor es raíz común, tiene que tener un objeto común, esto es, no el bien ausente, ni el bien presente, sino el bien sin más. Y la explicación es simple: no todo es bueno para todo, pues para los ojos del búho no es buena la luz del sol, tiene que haber cierta *proporción* como de materia a forma, es decir, como de lo imperfecto a lo que lo perfecciona. Pues bien, dicha proporción en el apetito respecto del bien amado es propiamente el amor. El amor, entonces, dice aquí Santo Tomás, es cierta *habitudo vel coaptatio* del apetito al bien conocido. Y esta *coaptatio* supone cierta unión y presencia del amado en el amante, que no es todavía la presencia perfecta del gozo, sino al modo como la forma está presente en la aptitud de la materia, no en acto sino en potencia.

En *Contra gentes* se dijo que el amor es cierta *convenientia et proportio*, aquí cierta *habitudo vel coaptatio*, aclarándose que dicha *coaptatio* supone «cierta semejanza al menos de proporción», una «aptitud y orden» al bien. No se habla de princ*ipio motriz* porque no se ha recurrido a la analogía con el apetito natural. El término «*coaptatio*» tiene un matiz dinámico que no tienen los otros términos, señalando que algo debe darse o hacerse en el apetito para que se proporcione a tal o cual bien, asemejándose en este aspecto a la *informatio* o *transformatio* de los primeros intentos. Pero aquí más claramente todavía nos apartamos de la idea de *causalidad formal*, pues Santo Tomás compara la presencia del bien en el apetito con la presencia de la forma en la materia informe. Ésta será la expresión principal, aunque no la única, con la que se quedará Santo Tomás para definir el amor, por eso la usamos para la descripción inicial[1].

3º El amor en la Suma Teológica

Simonin se refiere en especial a la exposición que hace Santo Tomás acerca del amor en el tratado de las pasiones, en la Iª-IIæ, q. 26, a. 2:

[1] Cf. «2º El amor es cierta coaptación», p. 694.

«Si el amor es pasión». El recurso es legítimo, porque frecuentemente Santo Tomás, al volver a tocar un asunto, lo retoma desde sus primeros principios, y es el caso de este precioso artículo. Pero no podemos olvidar que la *Suma* es un universo conectado y ordenado, y el Angélico ya ha ido tratando del amor otras veces:

- En el tratado *de Deo Uno*, la cuestión 20 trata «*De amore Dei*», interesando especialmente el a. 1: «Si hay amor en Dios». Dice allí que el amor es primera raíz: "Todos los demás movimientos apetitivos presuponen el amor, *quasi primam radicem*"; pero no da una descripción de lo que es en sí el amor.
- En el tratado *de Deo Trino*, la cuestión 37 investiga «Acerca del nombre de Amor que se le da al Espíritu Santo», y su primer artículo «Si el amor es nombre propio del Espíritu Santo» nos será de fundamental importancia, por lo que lo consideraremos en su momento.
- En el tratado de los ángeles, después de considerar la voluntad angélica (q. 59), Santo Tomás propone: "Luego hay que considerar el acto de voluntad que es el amor o dilección, pues todo acto de la virtud apetitiva deriva del amor o dilección" (q. 60). Como pasó con el amor en Dios, aquí Santo Tomás se detiene en justificar la existencia del amor en los ángeles, pero no en explicar su naturaleza.
- En el tratado del hombre, en la *Iª pars*, Santo Tomás trata de las potencias y de los actos del intelecto, pero deja los actos de la voluntad para la parte moral: "Seguidamente hay que considerar los actos del alma, en cuanto a las potencias intelectivas y apetitivas, pues los de las demás potencias no pertenecen a la consideración del teólogo. Pero los actos de la parte apetitiva pertenecen a la consideración moral, por lo tanto, se tratará de ellos en la segunda parte de esta obra, en la que se habrá de considerar la materia moral" (introducción a la q. 84). Pero en la Iª-IIª Santo Tomás desarrolla el tratado de los actos humanos con un detalle y profundidad maravillosos, y dedica tres cuestiones a la consideración del primer acto de la voluntad, que llama allí *velle* o *voluntas*, pero que no es otro que el amor espiritual: "Acerca de lo primero, [i.e. acerca del *velle* o *voluntas*] hay que considerar tres cosas: primero, de qué sea la *voluntas* [i.e. el objeto, q. 8]; segundo, *a quo* es movida [i.e. qué otro la mueve, q. 9]; tercero, cómo es movida [i.e. cómo se mueve a sí misma, q. 10]". Evidentemente aquí encontraremos la respuesta de muchos asuntos.

La cuestión sobre el amor, entonces, tiene un interés especial por su carácter general, pues no trata sólo del amor sensible, sino del amor humano sensible y espiritual por comparación al amor natural, y allí sí, por primera vez, trata de explicar «*quid sit*» el amor en sí. Santo Tomás lo hace en los dos primeros artículos. Sigámoslo.

El amor es una acción, por lo que su género se tomará de la potencia a la que pertenece, pues una potencia suele tener diversas especies de actos, y la potencia a su vez se define por el objeto. Ahora bien, el amor es acto de un apetito, pero el apetito es una noción análoga, pues hay apetito natural, sensitivo y racional. Por lo tanto, hay que determinar cuál es el objeto común a todo apetito, y cuál es el acto común que para todo apetito se denomina amor:

Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas.

El amor es algo que pertenece al apetito, pues el objeto de ambos es el bien. De allí que según la diferencia de apetito se da la diferencia de amor. Hay, entonces, cierto apetito que no sigue la aprehensión del mismo que apetece, sino de otro, y al tal se lo denomina *apetito natural*. Pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por propia aprehensión, sino por la aprehensión del que instituye la naturaleza, como se dijo en la *Ia pars*. Otro apetito es el que sigue la aprehensión del mismo que apetece, pero por necesidad, y no por juicio libre. Y tal es el *apetito sensitivo* en los brutos, que en el hombre, sin embargo, algo participa de la libertad, en cuanto obedece a la razón. Y un tercer apetito es el que sigue la aprehensión del que apetece según libre albedrío. Y este es el *apetito racional o intelectivo*, que se dice voluntad.

El objeto tanto de la potencia apetitiva como del amor, su acto, es el bien, pero el bien conocido, lo que aquí no se dice explícita sino implíci-

tamente. De allí que cada apetito se distingue por la manera de acceder a su objeto, esto es, por la manera de conocerlo. Hay tres modos de apetitos, según que el bien se conozca por otro o por sí:

- *Non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius:* ***appetitus naturalis.***
- *Consequens apprehensionem ipsius appetentis:*
  - *ex necessitate:* ***appetitus sensitivus;***
  - *ex iudicio libero:* ***appetitus rationalis,*** *sive intellectivus, seu* ***voluntas.***

Ahora lo que nos toca determinar es a qué tipo de acto se lo denomina *amor* en cada uno de estos apetitos:

In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis.

En cada uno de estos apetitos se dice *amor* a aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado. Pues bien, en el apetito natural, el principio de dicho movimiento es la connaturalidad del apetente a aquello a lo que tiende, que puede decirse *amor natural*, como la misma connaturalidad del cuerpo grave al lugar central se da por la gravedad, y puede decirse amor natural. E igualmente la coaptación del apetito sensitivo, o de la voluntad, a algún bien, esto es, la misma complacencia del bien, se dice *amor sensitivo*, o *intelectivo* y *racional*.

El amor, entonces, es *lo primero* que se da en el orden de la acción en las potencias apetitivas, la *prima radix* de todos los demás movimientos, el *initium* o *principium* de todos sus movimientos. Al definirlo como «*principium motus*» tenemos que tener en cuenta que de un modo decimos que es *principium motus* el agente, de otro la potencia apetitiva y de otro el amor:

- El agente es *principium a quo motus*, del que procede el movimiento como de algo primero en el orden del ser.
- El apetito es más bien *principium in quo motus*, pues es sujeto del movimiento, siendo en algo activo, aunque es más bien pasivo.

- El amor es *principium ipsius motus*, es el principio del mismo movimiento, que supone la aplicación de la causa agente a la potencia apetitiva, con lo que se da arranque al movimiento.

Este principio es la *connaturalitas* para el apetito natural y la *complacentia* para los apetitos elícitos. Ahora bien, la *connaturalitas* se sigue necesariamente de la forma de la *res naturalis*, mientras que los apetitos elícitos necesitan cierta determinación respecto de los bienes conocidos por las potencias cognoscitivas, y dicha determinación es lo que aquí Santo Tomás denomina *coaptatio*. Si, Santo Tomás dice que la *coaptatio* es ya la misma complacencia, *ipsa complacentia*, pero para los apetitos elícitos conviene usar un término que implique cierta acción, pues la complacencia debe hacerse o ponerse en ellos, pues no está por naturaleza, mientras que el amor natural se sigue ya naturalmente, es una *connaturalitas*.

Ahora sólo nos queda señalar cómo se siguen los demás movimientos a partir del principio que es el amor, lo que Santo Tomás hace destacando el carácter pasivo del amor: "Dice el Filósofo, en VIII de la *Ética*, que «el amor es pasión»"[1], Ahora bien:

Passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam «appetitivus motus circulo agitur», ut dicitur in III de Anima, appetibile enim movet appe-

La pasión es efecto del agente en el paciente. Mas el agente natural induce un doble efecto en el paciente, pues primero le da la forma, y segundo le da el movimiento que se sigue de la forma; como el generante da al cuerpo la gravedad, y el movimiento que se sigue de la misma. Y la misma gravedad, que es principio del movimiento al lugar connatural por la gravedad, puede decirse en cierto modo amor natural. Así también, el mismo apetecible da al apetito, primero, cierta coaptación al mismo, que es la complacencia del apetecible, y de ella se sigue el movimiento hacia lo apetecible. Pues «el movimiento apetitivo se cumple en círculo», como se dice

[1] I-II, q. 26, a. 2 sed contra.

titum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

en III *de Anima*, pues lo apetecible mueve el apetito, haciéndose de algún modo en su intención, y el apetito tiende hacia lo apetecible para conseguirlo en la realidad, para que el fin del movimiento esté allí donde estuvo el principio. Por lo tanto, la primera inmutación del apetito por parte de lo apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia del apetecible, y de esta complacencia se sigue el movimiento al apetecible, que es el deseo, y por último el reposo, que es el gozo. Así entonces, como el amor consiste en cierta inmutación del apetito por el apetecible, es manifiesto que el amor es pasión, propiamente dicha según que se da en el concupiscible, comúnmente dicha, y por extensión del nombre, según que se da en la voluntad.

Hay aquí un riesgo de confusión, pues más arriba hablamos de un círculo amplio[1], y aquí se habla de un círculo más estrecho. Aquí dice Santo Tomás que el agente natural primero da la forma, y con la forma le está dando, secundariamente, el movimiento que se sigue de la forma. Al pasar de las cosas naturales a las cognoscentes, nosotros veníamos usando esta comparación entendiendo que la forma era recibida por la potencia cognoscitiva, y el movimiento se daba por la potencia apetitiva. Pero aquí Santo Tomás está hablando de la misma potencia apetitiva, en cuanto es pasiva, de modo que la forma recibida es el mismo amor, y el movimiento que se sigue de ella es el deseo. Aunque no va a decir que el amor es una *informatio*, sino una *coaptatio*.

Analizaremos más adelante con mayor detalle la repetida comparación con la gravedad como amor natural. Ahora nos podemos quedar con lo dicho: El amor es una «*immutatio appetitus ab appetibili*», una *inmutación* del apetito por parte de lo apetecible, en lo que consiste la

[1] Cf. «II. Del ser al ser: el círculo del conocimiento y del amor», p. 691.

primera mitad del círculo: "*appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione*", lo apetecible mueve al apetito, poniéndose o haciéndose en su *intentio*, esto es, en su acto intencional. El amor consiste en cierta *coaptación* con el bien apetecido, y que se constituye en *principio* de todos los demás movimientos del apetito, cerrando así la otra mitad del círculo en su retorno a lo apetecido.

Simonin nos señala los diversos términos usados por Santo Tomás en este tratado de las pasiones de la *Suma*, que enriquecen la noción de *coaptatio*: *inclinatio, convenientia, consonantia, connaturalitas, aptitudo, proportio*. Veamos algunos textos:

- "Todo *movens* trae en cierto modo hacia sí al *patiens*, o lo repele de sí. Ahora bien, trayéndolo hacia sí, hace tres cosas en él, pues primero le da una inclinación o aptitud para que tienda en él, como el cuerpo leve, que está arriba, da levedad al cuerpo generado, por la que tiene inclinación o aptitud para estar arriba. [...] Por su lado, en los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene como una virtud atractiva y el mal una virtud repulsiva. Por lo tanto, el bien primero causa en la potencia apetitiva *quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum*, cierta inclinación, o aptitud, o connaturalidad hacia el bien, que pertenece a la pasión del amor"[1].
- "Es manifiesto que todo lo que tiende a algún fin, primero tiene aptitud o proporción al fin, pues nada tiende a un fin no proporcionado. [...] Ahora bien, *ipsa aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor*, la misma aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, que no es otra cosa que la *complacencia* del bien"[2].
- "El amor implica cierta *connaturalidad* o *complacencia* del amante a lo amado, pues para cada uno es bueno lo que le es *connatural* y *proporcionado*"[3].
- "Hay cierta unión que es esencialmente el mismo amor, y esta unión se da según la *coaptación* del afecto"[4]. "El amor significa cierta *coaptación* de la virtud apetitiva a algún bien; pero nada que es coaptado a algo que le es conveniente, es por esto mismo dañado, sino más bien, si es posible, aprovecha y es mejorado"[5].

---

[1] I-II, q. 23, a. 4.
[2] I-II, q. 25, a. 2.
[3] I-II, q. 27, a. 1.
[4] I-II, q. 28, a. 1 ad 2.
[5] I-II, q. 28, a. 5.

- "En el apetito natural se ve manifiestamente que, así como cada cosa tiene natural consonancia o aptitud a aquello que le conviene, en lo que consiste el amor natural, así también a lo que le es repugnante y corruptivo tiene disonancia natural, que es odio natural. Así, entonces, en el apetito animal o en el intelectivo, el amor es también *consonantia quaedam*, cierta consonancia del apetito a lo que se aprehende como conveniente, mientras que el odio es cierta disonancia del apetito a lo que se aprehende como repugnante y nocivo"[1]. "El amor consiste en cierta cierta *conveniencia* del amante al amado, mientras que el odio consiste en cierta repugnancia o disonancia"[2].

"En la medida en que esta tendencia actual del apetito – comenta Simonin acerca de estos diversas nociones – se dirige hacia el objeto como hacia su término, se dice *intentio*; en la medida en que es producida por el mismo objeto, se dice *immutatio*; en la medida en que consiste en una adaptación del apetito, se dice *coaptatio* en cuanto a su realidad ontológica, y *complacentia* en cuanto a su reverso psicológico"[3].

Un asunto de primer orden que nos queda, entonces, por resolver, antes de penetrar en la constitución íntima del acto de amor, es cómo se produce dicha *immutatio* y *coaptatio* del apetito por parte de lo apetecible.

III. *Status quaestionis* acerca de la causa del amor

Santo Tomás nos dice que lo apetecible mueve el apetito, «*appetibile movet appetitum*»; que hay una «*immutatio appetitus ab appetibili*», una inmutación del apetito por parte de lo apetecible. Pero lo apetecible ha debido consituirse en el intelecto para poder mover al apetito. ¿Cómo se produce exactamente este movimiento? Simonin discute este asunto en el segundo capítulo de su artículo: «La doctrina del amor y la causalidad final». Nos interesa porque hace un *status quaestionis* de la posición de los principales tomistas al respecto: Cayetano, Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás, a lo que nosotros agregaremos la posición del P. Ramirez. Pero empecemos con lo que claramente dice el mismo Santo Tomás.

---

[1] I-II, q. 29, a. 1.
[2] I-II, q. 29, a. 2.
[3] H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, p. 194.

1º Doctrina explícita de Santo Tomás

Santo Tomás toca dos veces este asunto, primero al tratar del primer acto de la voluntad, el *velle* o *voluntas*, dedicando toda una cuestión al punto: «*De motivo voluntatis*», q. 9 de la I-II. Y luego vuelve a tratar el mismo problema respecto del amor en general: «*De causa amoris*», q. 27 de la I-II.

Todo el tratado de los actos humanos, de una finura y profundidad maravillosas, en el que se entrelazan los diversos actos del intelecto con los de la voluntad, está como regido por la distinción con que empieza el primer artículo de la cuestión sobre «lo que mueve la voluntad»: "*Intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura*, en tanto algo necesita ser movido por otro en cuanto está en potencia a muchas cosas, pues se hace necesario que lo que está en potencia sea reducido al acto por algo que esté en acto, y esto es mover. Ahora bien, ciertas facultades del alma se hallan estar en potencia a cosas diversas de dos maneras: de un modo, en cuanto a obrar y no obrar; de otro modo, en cuanto a obrar esto o aquello. Como la vista, que a veces ve en acto y a veces no ve, y a veces ve blanco y a veces ve negro. Por lo tanto, tienen necesidad de motor en los dos aspectos:

- *quantum ad excercitium*, en cuanto al ejercicio o uso del acto;
- *quantum ad* [*specificationem*], en cuanto a la determinación del acto.

El primero de los cuales se tiene *ex parte subiecti*, que a veces se halla obrando y a veces no obrando; el otro, en cambio, *ex parte obiecti*, según el cual se especifica el acto"[1].

En cuanto al ejercicio, la voluntad puede moverse a sí misma por cuanto por la voluntad del fin se mueve a sí misma a querer lo que es *ad finem* (a. 3). Pero en cuanto al primer acto de la voluntad, sólo Dios puede moverla en cuanto al ejercicio de este acto, como vimos en el primer capítulo[2]. El asunto que ahora nos interesa es cómo es movida la voluntad en cuanto a la especificación. *En cuanto a la especificación* o determinación de la voluntad para que quiera esto o aquello, es claro que lo que mueve la voluntad es el intelecto que le presenta su objeto: "El objeto mueve determinando el acto a modo de principio formal, por el cual (*a quo*) se especifica el acto en las cosas naturales, como la calefacción por el calor. Mas el primer principio formal es el *ens et verum*

---

[1] I-II, q. 9, a. 1.
[2] Cf. «2º Dios como primer motor del movimiento voluntario», p. 191.

universale, que es objeto del intelecto. Por lo tanto, el intelecto mueve la voluntad según este modo de moción, *sicut praesentans ei obiectum suum*, como presentándole su objeto"[1].

Pero ¿cómo se produce propia y exactamente esta moción? ¿Hay cierta eficiencia del intelecto sobre la voluntad? ¿Hay sólo causalidad final del bien conocido sobre la potencia apetitiva, a modo de atracción finalista? Pero ¿cómo puede producirse dicha influencia? Hay razones para pensar en cierta eficiencia, pues siempre se atribuyó a eficiencia el mover de la potencia al acto, y así mueve el objeto respecto de las potencias pasivas, tal como siempre la considera Santo Tomás a la voluntad. Pero en el texto Santo Tomás dice que el intelecto mueve la voluntad «*ad modum principii formalis*», a modo de *principio formal*, ¿cómo hay que entenderlo?

Y no hallamos otro lugar en el que Santo Tomás haya sido más explícito. Más arriba señalamos el carácter pasivo de las potencias apetitivas, citando el artículo en que Santo Tomás distingue el apetito sensible del inteligible: "La potencia apetitiva es una potencia pasiva, a la que le es natural ser movida por lo aprehendido, de allí que lo apetecible aprehendido es motor no movido (*movens non motum*), mientras que el apetito es *movens motum*, como se dice en III *de Anima* y en XII *Metaph*. Ahora bien, los pasivos y móviles se distinguen según la distinción de los activos y motores, porque es necesario que el motor (*motivum*) sea proporcionado al móvil, y el activo (*activum*) al pasivo; y la misma potencia pasiva tiene su razón propia del orden a su activo. Por lo tanto, como lo aprehendido por el intelecto es de distinto género que lo aprehendido por el sentido, se sigue que el apetito intelectivo es una potencia distinta del sensitivo"[2]. Se afirma aquí claramente que el acto de la voluntad es movido por el acto del intelecto, «lo apetecible aprehendido», pero sin mayor precisión.

También lo dice cuando habla «de la causa del amor». Allí Santo Tomás resuelve el asunto en tres pasos:

- La causa del amor es su *objeto*, el bien: "El amor pertenece a la potencia apetitiva, que es *vis passiva*; de allí que su objeto se compara a la misma *sicut causa motus vel actus ipsius*, como causa del movimiento o acto [*activum*] del mismo; por lo tanto, es necesario que la causa del amor sea propiamente lo que es objeto del amor, y el objeto propio del amor es el bien"[3]. Aquí pare-

[1] I-II, q. 9, a. 1.
[2] I, q. 80, a. 2. Cf. «2º La voluntad tiene el alma como sujeto propio», p. 711.
[3] I-II, q. 27, a. 1.

ce suponer causa eficiente, pues el objeto de la potencia pasiva es el eficiente, mientras que el de la activa es el fin.

- La causa del amor es el bien *conocido*: "El bien es causa del amor por modo de objeto; pero el bien no es objeto del apetito sino en cuanto aprehendido; de allí que el amor requiere cierta aprehensión del bien que es amado. [...] Así por lo tanto, el conocimiento es causa del amor *ea ratione qua et bonum*, por la misma razón por la que lo es también el bien"[1].
- Lo que hace bueno al objeto es la *semejanza*, por lo que "la semejanza, hablando propiamente, es causa del amor". La semejanza entre dos que tienen lo mismo en acto funda el amor de amistad, mientras que la semejanza entre lo que uno tiene "en potencia y en cierta inclinación" respecto del que lo tiene en acto funda el amor de concupiscencia[2].

La causa inmediata del amor es, por lo tanto, el intelecto, pero hay que determinar mejor su modo obrar.

2º *La posición del Cardenal Cayetano*

"El Cardenal Cayetano – dice Simonin – no ignora la cuestión que nos ocupa. Le consagra un largo comentario del artículo 2 de la cuestión 80 de la Iª Pars, en el cual estudia *ex professo* la naturaleza de la influencia ejercida por el objeto sobre el apetito. La importancia de ese pasaje se nos revela por la amplitud del desarrollo (n. III a X del comentario en la edición leonina), por la manera en que la cuestión es abordada y tratada, así como por las referencias frecuentes del que esa exposición es objeto"[3].

Cayetano comenta el artículo en que Santo Tomás distingue el apetito sensitivo del intelectivo, donde se destaca el carácter pasivo de las potencias apetitivas: "La potencia apetitiva es una potencia pasiva, a la que le es natural ser movida por lo aprehendido, de allí que lo apetecible aprehendido es motor no movido (*movens non motum*), mientras que el apetito es *movens motum*"[4]. En el silogismo del artículo, Cayetano destaca como premisa menor la que dice: «El apetito es *potentia passiva ab apprehenso*, potencia que padece de lo aprehendido», que

---

[1] I-II, q. 27, a. 2.
[2] I-II, q. 27, a. 3.
[3] H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, p. 199.
[4] I, q. 80, a. 2.

se prueba porque sólo el apetecible aprehendido es *movens non motum*. Y advierte:

"Acerca de la menor, surge una duda no pequeña, si el apetecible mueve al apetito en el género de la causa eficiente. Esto tiene dificultad en sí mismo (*simpliciter*) y en la interpretación (*in via*) de Santo Tomás. [La tiene] *simpliciter*, porque si mueve activamente, o produce (*efficit*) en el apetito algo previo al acto, o el acto mismo. No algo previo, tanto porque es ficticio poner tal ente previo, como se ve por la división hecha en VI de la *Ética* acerca de las cosas que hay en el alma; cuanto porque lo mismo aprehendido es suficiente razón de apetecer al mismo apetito. Ni tampoco el acto mismo, porque:

- O [mueve] como agente total y suficiente, y esto no [puede ser], porque entonces perecería la libertad, concurriendo la voluntad puramente como pasiva a su acto.
- O [mueve] como agente parcial, lo que parece inconveniente: tanto porque el efecto totalmente libre, cual es la elección, no sería total sino parcialmente libre, porque [vendría] de una causa parcial natural: el objeto, y otra libre: la voluntad; cuanto porque falta investigar si estas dos causas, el objeto y el apetito, se tienen como causas de las que ninguna recibe algo de la otra en sí misma, sino que sólo concurren en un único efecto, o como aquellas de las que una recibe de la otra; y si se tienen así, hay que decir qué y cómo.

Si, por el contrario, [el apetecible] no mueve activamente, es falso de primera que el apetito sea una potencia pasiva, pues no habrá ninguna vía eficaz para probar que algo padece de otro si negamoso que el apetito, del que experimentamos que es movido por el apetecible, padece del mismo, diciendo que el mismo [apetito] obra por sí mismo en presencia del apetecible, y no que el apetecible lo mueve; pues esto mismo diríamos también del intelecto respecto de su objeto, del sentido respecto del sensible y del leño respecto del comburente"[1].

Las objeciones a que mueva no son tan claras como la objeción a que no mueva: si la voluntad es pasiva, quiere decir que algo padece de un eficiente. Las objeciones primeras se resuelven – como diremos – suponiendo que el intelecto produce algo previo. Sigue diciendo Cayetano:

"En la doctrina de Santo Tomás esto tiene especial dificultad. Porque aquí expresamente pone a la voluntad en el género de la potencia pasiva, en cuanto se distingue de la activa; y a lo aprehendido en el gé-

[1] Cayetano, In I, q. 80, a. 2, n. III.

nero de lo activo, en cuanto se distingue de lo pasivo. Y sin embargo, más adelante, q. 82, a. 4, como objetase que si la voluntad mueve al intelecto, el motor sería movido por el móvil, lo que es imposible hablando *per se* [ad 2], dice al responder que esas mociones son de diversos géneros, porque lo aprehendido mueve en el género de la causa final y la voluntad efectivamente. Donde parece negar expresamente lo que aquí dice, porque si el apetito es movido por lo aprehendido como agente por el fin, se sigue que el apetito no está en el género de la potencia pasiva, en cuanto se distingue de la activa, como aquí se dice. Y además, se sigue que lo apetecible no mueve al apetito como lo activo a lo pasivo. Y también se sigue que la razón aquí dada perece, con todo este artículo"[1].

Hay que confesar, con Cayetano, que Santo Tomás nos deja bien metidos en un problema grave de interpretación. Sigamos la reflexión del de Gaeta: "En esta cuestión mucho se puede decir. Mas tratando breve y radicalmente el asunto, haré tres cosas: primero, consideraré las opiniones, luego la verdad, en tercer lugar responderé las objeciones. *En cuanto a lo primero*, las opiniones simples son tres:

- Unos sostienen que sólo el apetito es causa activa de la volición, y entres éstos están Escoto, Henrique y Capreolo. Aunque quizás acerca de la causalidad del objeto difieran, porque o la ponen como causa *sine qua non*; o *removens prohibens*, por ejemplo la ignorancia; o también como causa formal y final.
- Otros sostienen que sólo el objeto es causa activa, entre los que se dice a Godofredo.
- Otros, en fin, sostienen que ambos, el objeto y el apetito, concurren activamente, y entre estos se los ve a Herveo, Gregorio y Adán.

Las opiniones, en cambio, dentro del tomismo son dos. Pues Capreolo, siguiendo a Bernardo de Gannaco, sostiene que en Santo Tomás el objeto no concurre activamente sino sólo formal y finalmente. A otros, por el contrario, les parece que también en Santo Tomás concurre activamente, mas de modo parcial"[2].

Pero lo que más nos interesa es qué piensa Cayetano: "*En cuanto a lo segundo*, hay que saber que, como en toda apetición se dan dos cosas, esto es, su *ejercicio* y la *especificación*, y ambas se encuentran *per se* y *de novo*, es necesario poner para ambas una causa en el género de la causa eficiente, pues de otro modo se daría algo distinto de Dios que se

[1] Cayetano, In I, q. 80, a. 2, n. IV.
[2] Cayetano, In I, q. 80, a. 2, n. V.

halle *per se* y *de novo* sin eficiente *per se*, lo que es absolutamente imposible.

Del *ejercicio de la apetición*, si es libre, sin lugar a dudas el mismo apetito es causa activa, pues «es libre lo que es causa de sí» [1], mientras que todo lo que es obrado es servil. Y universalmente, como el apetito es motor de los animales por movimiento local según eficiencia, si apetecer no fuera de algún modo obrar, no sería *lo que* mueve al animal, sino más bien *por lo que* se mueve el animal. Y en esto casi todos convenimos.

Pero la cuestión está en la *causa de la especificación*. Pues tal causa debe ser el apetito o el objeto: pues fuera de estas dos cosas nada se requiere *per se* para apetecer, supuesto Dios glorioso como agente universal, de lo que no se hace cuestión, pues buscamos las causas propias de nuestras acciones. Que el apetito no sea causa *per se sufficienter effectiva* para la especificación de su acto se hace evidente por cuanto todos sus actos serían de una única especie, así como es de una única naturaleza, y como lo son todas las acciones que provienen inmediatamente del calor y de cualquier otra forma. Queda, por lo tanto, que la especificación del acto provenga *effective* del objeto.

Y no veo cómo se pueda responder sin satisfacer a esta razón. Ciertamente me parecen engañados los que, asignando al acto específico por parte del objeto como término, forma y fin, creyeron haber dicho suficiente, pues manifiestamente han puesto la especificación del acto sin causa efectiva, pues le niegan a la voluntad la causa de dicha especificación. Así como el movimiento, por usar el ejemplo que dan, es especificado por el término, y sin embargo la misma especifación del movimiento exige alguna causa activa *per se*, así también la especificación de la volición. Por lo tanto, el objeto es el que especifica efectivamente la misma apetición" [2].

Lo que aquí dice Cayetano es absolutamente cierto y necesario, así como a él mismo le parece ser. De hecho es tan evidente que seguramente Santo Tomás no se ha creido obligado a aclarlo. Lo que ahora sigue diciendo ya no nos parece tan claro ni seguro: "Y así *el apetecible aprehendido es activo no total sino parcial de la apetición*. Ni causa algo previo al acto, sino el acto mismo; no totalmente, sino en cuanto a algo suyo, esto es, en cuanto a su especificación. Ni concurre con el apetito por igual para causar el acto, sino que el apetito es causa activa principal, mientras que el objeto secundaria. Más aún, si hay que hablar

[1] Aristóteles, *Metafísica*, l. I, c. 2; S. Th. lect. 3.
[2] Cayetano, In I, q. 80, a. 2, n. VI-VII.

rectamente, el apetito es verdaderamente causa activa, y el objeto no es propiamente otra causa activa, sino que es para el mismo apetito la *ratio causandi effective* la especie del mismo acto. Porque tal apetición, por ejemplo la ambición, proviene activa y suficientemente del apetito como informado por el objeto, por lo que en cuanto proviene del apetito, es apetición, y en cuanto proviene del objeto, es tal. Pues consta que tiene prioridad de naturaleza la substancia del acto que su cualidad, aún la especificante"[1].

Es muy difícil pensar en un mismo acto, que debe tener en cuanto tal cierta simplicidad, puesto a la vez por dos potencias de naturaleza tan diferente, el intelecto y la voluntad. Pasa como si en la generación de un viviente, uno fuera el padre en cuanto al ser substancial y otro en cuanto a la naturaleza de su substancia. ¿Cómo se entiende? Pero el planteo de Cayetano es tan claro – es Cayetano – que nos conviene adelantar nuestra respuesta para aprovechar su claridad. El intelecto causa algo *previo* por naturaleza al acto del apetito, una determinación análoga a la que causa el intelecto agente en el intelecto posible determinando la intelección, es decir, análoga a la especie. Y luego el apetito, especificado por dicha determinación, pone su acto, como lo pone el intelecto determinado por la especie. Nuestro análisis, que estamos persuadidos ser el de Santo Tomás, se apoya en la analogía de las dos operaciones inmanentes del intelecto y de la voluntad. Así se entiende lo que hacen eficientemente el intelecto y la voluntad. Explicaremos todo esto con el mayor detalle posible. Pero ahora sigamos con la explicación de Cayetano:

"No hay obstáculo en que el apetecible se diga, en III *De anima* y en XII *Metaphys.*, que es *primum movens et immobile*, mientras que el apetito sea secundario y *movens motum*. Porque se habla del apetecible en cuanto eficiente, dejando de lado la causalidad final formalmente [considerada] (aunque no radicalmente, porque a la eficiencia del objeto le sigue la razón de finalizar). Hay que decir que el apetecible y el apetito pueden compararse de dos maneras: en orden al acto de apetición, efecto común de ambos; o entre sí.

- Si se los compara [en orden] al efecto común, así el apetito es causa anterior, por la razón dicha. Pues siempre lo que es anterior en el efecto responde a una causa anterior, y lo que es posterior a una posterior; pero consta que la especificación del acto es algo posterior a la substancia del acto especificado, y que la espe-

[1] Cayetano, In I, q. 80, a. 2, n. VIII.

cifación responde al objeto, mientras que la substancia del acto al apetito; por lo tanto, el apetito es causa eficiente anterior en orden al acto.

- Si se los compara, en cambio, entre sí, así el apetecible es causa anterior, porque el apetecible reduce la apetición de la potencia al acto de especificación, y no a la inversa. De allí que, también en el género de la causa eficiente, el apetecible obtiene el primado, y es *movens immobile*, mientras que el apetito es *movens motum* por el mismo apetecible; pues es necesario que el apetito [sea] especificado por el objeto para mover lo que apeteciendo mueve"[1].

Nosotros diremos que, así como pasa para el intelecto, también para la voluntad hay que hablar de una doble reducción al acto: una primera de especificación, y una segunda de ejercicio. De manera que no tendremos que hacer estas aclaraciones nada claras de Cayetano. Pero sí queda claro, según lo que aquí dice Cayetano, que cuando Santo Tomás habla de activo y pasivo, de motor y móvil, ¡habla de eficiencia!

3º *La solución de Silvestre de Ferrara*

"Vamos a ver a Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás – advierte Simonin – tomar vigorosamente partido contra la posición explícita de Cayetano de la función eficiente, efectiva, atribuida al objeto. Para establecer sus posiciones respectivas estarán naturalmente obligados a discutir en detalle la argumentación que venimos de reproducir y analizar. [...] En varios pasajes de su *Comentario al Contra Gentes*, Silvestre de Ferrara expone en términos excelentes – así los considera nuestro guía – el problema general de la influencia del objeto sobre la voluntad"[2].

Simonin nos señala el comentario del Ferrariense al c. 44 del l. I de *Contra Gentes*, pero nos conviene ubicarnos primero en el párrafo comentado. En el largo c. 13, Santo Tomás demuestra la existencia de Dios como primer motor por dos vías; en la segunda, concluye que "hay que poner algo primero que no sea movido por algo exterior"; pero podría decirse que ese primer motor se mueve a sí mismo; mas en ese caso también tendría que ser movido por otro *omnino* inmóvil, con lo que concluye finalmente: "Como todo lo que se mueve a sí mismo, se mueve por el apetito, se hace necesario que el motor, que es parte de lo que se mueve a sí mismo [pues todo lo que se mueve a sí mismo lo hace de parte motora a parte movida], mueva por el apetito de algún apetecible,

[1] Cayetano, In I, q. 80, a. 2, n. VIII.
[2] H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, p. 203 y 204.

el Ferrariense en su comentario – que algunos de los Tomistas sostienen que esta proposición, que es de Aristóteles en III *de Anima*, se entiende de lo que mueve por modo de causa eficiente; pues quieren que lo apetecible concurra al acto del apetito por modo de [causa] eficiente, formal y [como] razón de obrar, en cuanto a la especificación del acto, no en cuanto al ejercicio, [por modo] separado *secundum rem* del mismo apetito; y no sólo por modo de causa final". Se refiere especialmente a Cayetano, como lo muestra el resumen que da a continuación de los argumentos que sostienen dicha posición, que son a la letra los de Cayetano en el lugar que citamos. "Otros sostienen que el apetecible no mueve de ninguna manera por modo de eficiente, ni total ni parcial, sin solamente por modo de causa final, como Capreolo, II Sent. d. 24 y 25"[1].

"Si bien ambas opiniones se pueden sostener, ambas tengan doctísimos defensores, y ambas parezcan tenerse de las palabras de Santo Tomás, [...] a mi me parece que hay que proceder por una vía media. Pues el apetecible, o fin, se puede comparar de dos maneras a la voluntad: de un modo, respecto del acto por el que quiere el fin; de otro modo, respecto del acto por el que se quiere lo que se ordena al fin (*ad finem*). Digo entonces dos cosas:

- *Primero*, que si el fin se compara a la voluntad respecto del acto por el que se quiere el fin, no mueve la voluntad propiamente *effective*, es decir, como forma que sea principio elicitivo de la volición, sino que mueve sólo *formaliter*, por modo de forma que especifica la operación, existiendo fuera de la potencia del operante.
- *Además*, que si el fin se compara a la voluntad respecto de la volición de lo que es *ad finem*, el fin mueve la voluntad por modo de eficiente, como razón de obrar (*ratio agendi*)"[2].

La distinción entre estos actos es legítima, pues claramente dice Santo Tomás que el querer del fin causa el querer de lo que es *ad finem*. Hay que concentrarse entonces en explicar el primer acto de la voluntad por el que se quiere el fin, luego se verá qué vale para los otros *ad finem*. Así hace el Ferrariense:

"Para la evidencia de lo primero que dijimos, debe saberse *primeramente* que, si bien cuando decimos «mover» significa propiamente para nosotros el acto y la causalidad eficiente, porque ésta es más manifiesta que la causalidad de las demás causas, esta palabra se extiende también para significar la causalidad del fin y de la forma. Pues se dice

[1] Silv. de Ferrara, In I Contra Gentes c. 44, n. III.
[2] Silv. de Ferrara, In I Contra Gentes c. 44, n. IV.

que le es superior en mover, pues el que apetece es *quodammodo movens motum*, mientras que lo apetecible es *movens omnino non motum*. Por lo tanto, debe existir un primer motor separado *omnino* inmóvil, que es Dios"[1].

En el c. 44, Santo Tomás pone varios argumentos para demostrar que Dios es inteligente, para lo que retoma la demostración del c. 13, y dice en la primera demostración: "Se mostró más arriba [c. 13] que en los motores y móviles no es posible proceder al infinito, sino que hay que reducir todos los movibles, como es probable, a uno primero que se mueve a sí mismo. Lo que se mueve a sí mismo, se mueve por el apetito y la aprehensión, pues sólo los tales se ven moverse a sí mismos, esto es, en los que se da el moverse y no moverse. Por consiguiente, la parte motora en el primero que se mueve a sí mismo tiene que ser la que apetece y aprehende. Ahora bien, en el movimiento que es por apetito y aprehensión, el apetente y aprehendente es *movens motum*, mientras que lo apetecible y aprehendido es *movens non motum*. Por lo tanto, como lo que es primer motor de todos, al que decimos Dios, es *movens omnino non motum*, debe compararse al motor que es parte de lo que se mueve a sí mismo como el apetecible al apetente"[2].

Damos todo este contexto porque nos parece evidente que Santo Tomás está suponiendo un orden de causalidad eficiente, pues de eso trata la primera vía de la demostración de Dios. Además nos interesa mostrar que el Angélico pone en paralelo la relación del apetecible y aprehendido con el apetente y aprehendente, de manera que lo que se diga del apetecible respecto de la voluntad, tendrá que decirse de manera semejante del aprehendido respecto del intelecto. Nos parece que será una objeción importante a lo que ahora diga el de Ferrara, y nos apoyaremos luego mucho en esta analogía de las dos potencias.

"Acerca de esta proposición: «*Appetens et apprehendens est movens motum, appetibile autem est movens non motum*», advierte – dice

---

[1] I Contra Gentes, c. 13 «*Sed quia Deus*», hacia el final.

[2] I Contra Gentes, c. 44: "Ostensum enim est supra quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probabile est, in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est moveri et non moveri. Pars igitur movens in primo movente seipsum oportet et quod sit appetens et apprehendens. In motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem".

que el fin mueve metafóricamente y por semejanza, porque, así como el agente trae el efecto a su semejanza, así el apetecible trae a sí la voluntad, aunque en el eficiente esto se dé por la impresión de alguna forma o movimiento, mientras que en el apetecible o fin no se dé por la impresión de algo en la voluntad, sino sólo por la determinación y especificación del mismo acto de la voluntad, dado que el mismo acto de voluntad termina en este apetecible y no en otro por cuanto es aprehendido. Por lo tanto, el que la voluntad sea movida por el fin, en cuanto a la volición del mismo fin, no es más que el inclinarse ella misma al fin por la aprehensión del mismo fin. De lo que se sigue, según esta consideración, que la misma potencia se dice pasiva metafóricamente, y que el mismo apetecible se dice activo metafóricamente:

- aquella se dice pasiva porque es indiferente respecto de tal o cual objeto, y por él es de alguna manera traída;
- y éste [se dice] activo porque trae la voluntad a sí, como formal especificativo de la misma volición"[1].

Aquí está el punto: ¿cómo hace el apetecible, que existe en la potencia intelectiva, para determinar sin más el acto de la potencia apetitiva, haciéndola querer esto y no aquello? Cayetano dice que debe darse cierta eficiencia, el de Ferrara dice que basta presentarse como fin para producir la determinación. ¿Desde una potencia a la otra? El Ferrariense va a responder esta objeción:

"*En segundo lugar*, debe saberse que, como el fin y apetecible sea la razón de moverse (*ratio movendi*) para la voluntad, porque es aquello por cuyo amor, o por lo cual la voluntad obra y se mueve; mas la *ratio agendi* tiene que darse en el agente; es necesario, como se dice en *de Ver*. q. 22, a. 12, que el apetecible se dé en el apetente, aunque no según su ser natural, sino según su ser intencional; de tal manera que el ser intencional sea la condición del fin como *ratio movendi*, y en cuanto es formal especificativo del acto de la voluntad. Por eso se dice que el fin mueve al agente *según que se da en la intención*, porque el ser intencional es la condición requerida en el fin para que mueva, tanto *formaliter* como a modo de *ratio agendi*; así como para que el calor sea la razón del fuego para calentar, y para que él mismo sea *formaliter* cálido, tiene que darse en el fuego.

Hay que cuidar, sin embargo, no se crea por esto que la misma voluntad tenga que conocer su objeto para inclinarse hacia él; sobre todo porque muchas veces dice Santo Tomás que el intelecto mueve la volun-

[1] Silv. de Ferrara, In I Contra Gentes c. 44, n. V, 1.

tad *en cuanto le propone su objeto*. Pues esto no es verdad, porque el apetito animal no es potencia cognoscitiva. Pero, como la voluntad radica, con el intelecto, en la misma esencia del alma, y la misma voluntad no es propiamente la que quiere y apetece, sino que *el hombre* se inclina por la voluntad en el apetecible, es necesario ciertamente que el apetecible sea conocido por el apetente para que su operación se especifique, pero no por la misma voluntad. De donde, que el intelecto proponga el objeto a la voluntad y se lo presente, no [implica] que se lo proponga para conocerlo, sino que [significa] el ponerlo en tal condición que, en aquél que tiene tal apetecible según dicho ser intencional, se siga la inclinación de la voluntad al ser natural del apetecible, representado al apetente por tal *esse* intencional"[1].

Simonin se encuentra muy satisfecho con esta explicación: "Es difícil señalar mejor la distinción de las dos potencias, inteligencia y voluntad, a la vez que su mutua injerción en el sujeto"[2]. Nosotros, en cambio, estamos muy lejos de conformarnos con tal inexplicada explicación. Ciertamente la común radicación en el alma de ambas potencias entra en la completa explicación de la cuestión, pero nuestro comentador mezcla sin más las dos potencias, poniendo a la especie o al verbo mental del intelecto como especificador directo del acto de la voluntad. El mismo calor que hace cálido al fuego, como causa formal, es principio efectivo de calentar a lo demás; pero esta unidad de forma sólo se da respecto del apetito natural, pues en las cosas cognoscitivas, la forma se recibe en la potencia intelectiva y debe comunicarse de alguna manera – ¡esto es lo que hay que explicar! – a la potencia apetitiva, que es *realmente distinta*. El apetecible en su ser intencional existe en el intelecto, y no puede estar determinando sin más, en su condición de especie o verbo intelectual, a la potencia volitiva. El de Ferrara se saltea así el problema con la necesidad de su solución.

"Es de saber, *en tercer lugar* – termina explicando –, que la especie del acto especificado no se distingue realmente de la substancia y naturaleza del mismo acto, sino sólo según razón, como la entidad de la calefacción no se distingue de la especie de la calefacción, sino que la acción misma y la calefacción es una única y misma cosa. Por eso no es necesario buscar una causa eficiente particular de la especificación distinta de la causa eficiente de la substancia y entidad, pues de otra manera, así como a la substancia se le atribuye una causa eficiente *simpliciter* productiva de la misma como *id quod agit*, y no tanto como *ratio pro-*

[1] Silv. de Ferrara, In I Contra Gentes c. 44, n. V, 2.
[2] H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, p. 204.

que el fin mueve metafóricamente y por semejanza, porque, así como el agente trae el efecto a su semejanza, así el apetecible trae a sí la voluntad, aunque en el eficiente esto se dé por la impresión de alguna forma o movimiento, mientras que en el apetecible o fin no se dé por la impresión de algo en la voluntad, sino sólo por la determinación y especificación del mismo acto de la voluntad, dado que el mismo acto de voluntad termina en este apetecible y no en otro por cuanto es aprehendido. Por lo tanto, el que la voluntad sea movida por el fin, en cuanto a la volición del mismo fin, no es más que el inclinarse ella misma al fin por la aprehensión del mismo fin. De lo que se sigue, según esta consideración, que la misma potencia se dice pasiva metafóricamente, y que el mismo apetecible se dice activo metafóricamente:

- aquella se dice pasiva porque es indiferente respecto de tal o cual objeto, y por él es de alguna manera traída;
- y éste [se dice] activo porque trae la voluntad a sí, como formal especificativo de la misma volición"[1].

Aquí está el punto: ¿cómo hace el apetecible, que existe en la potencia intelectiva, para determinar sin más el acto de la potencia apetitiva, haciéndola querer esto y no aquello? Cayetano dice que debe darse cierta eficiencia, el de Ferrara dice que basta presentarse como fin para producir la determinación. ¿Desde una potencia a la otra? El Ferrariense va a responder esta objeción:

"*En segundo lugar*, debe saberse que, como el fin y apetecible sea la razón de moverse (*ratio movendi*) para la voluntad, porque es aquello por cuyo amor, o por lo cual la voluntad obra y se mueve; mas la *ratio agendi* tiene que darse en el agente; es necesario, como se dice en *de Ver.* q. 22, a. 12, que el apetecible se dé en el apetente, aunque no según su ser natural, sino según su ser intencional; de tal manera que el ser intencional sea la condición del fin como *ratio movendi*, y en cuanto es formal especificativo del acto de la voluntad. Por eso se dice que el fin mueve al agente *según que se da en la intención*, porque el ser intencional es la condición requerida en el fin para que mueva, tanto *formaliter* como a modo de *ratio agendi*; así como para que el calor sea la razón del fuego para calentar, y para que él mismo sea *formaliter* cálido, tiene que darse en el fuego.

Hay que cuidar, sin embargo, no se crea por esto que la misma voluntad tenga que conocer su objeto para inclinarse hacia él; sobre todo porque muchas veces dice Santo Tomás que el intelecto mueve la volun-

[1] Silv. de Ferrara, In I Contra Gentes c. 44, n. V, 1.

tad *en cuanto le propone su objeto*. Pues esto no es verdad, porque el apetito animal no es potencia cognoscitiva. Pero, como la voluntad radica, con el intelecto, en la misma esencia del alma, y la misma voluntad no es propiamente la que quiere y apetece, sino que *el hombre* se inclina por la voluntad en el apetecible, es necesario ciertamente que el apetecible sea conocido por el apetente para que su operación se especifique, pero no por la misma voluntad. De donde, que el intelecto proponga el objeto a la voluntad y se lo presente, no [implica] que se lo proponga para conocerlo, sino que [significa] el ponerlo en tal condición que, en aquél que tiene tal apetecible según dicho ser intencional, se siga la inclinación de la voluntad al ser natural del apetecible, representado al apetente por tal *esse* intencional"[1].

Simonin se encuentra muy satisfecho con esta explicación: "Es difícil señalar mejor la distinción de las dos potencias, inteligencia y voluntad, a la vez que su mutua injerción en el sujeto"[2]. Nosotros, en cambio, estamos muy lejos de conformarnos con tal inexplicada explicación. Ciertamente la común radicación en el alma de ambas potencias entra en la completa explicación de la cuestión, pero nuestro comentador mezcla sin más las dos potencias, poniendo a la especie o al verbo mental del intelecto como especificador directo del acto de la voluntad. El mismo calor que hace cálido al fuego, como causa formal, es principio efectivo de calentar a lo demás; pero esta unidad de forma sólo se da respecto del apetito natural, pues en las cosas cognoscitivas, la forma se recibe en la potencia intelectiva y debe comunicarse de alguna manera – ¡esto es lo que hay que explicar! – a la potencia apetitiva, que es *realmente distinta*. El apetecible en su ser intencional existe en el intelecto, y no puede estar determinando sin más, en su condición de especie o verbo intelectual, a la potencia volitiva. El de Ferrara se saltea así el problema con la necesidad de su solución.

"Es de saber, *en tercer lugar* – termina explicando –, que la especie del acto especificado no se distingue realmente de la substancia y naturaleza del mismo acto, sino sólo según razón, como la entidad de la calefacción no se distingue de la especie de la calefacción, sino que la acción misma y la calefacción es una única y misma cosa. Por eso no es necesario buscar una causa eficiente particular de la especificación distinta de la causa eficiente de la substancia y entidad, pues de otra manera, así como a la substancia se le atribuye una causa eficiente *simpliciter* productiva de la misma como *id quod agit*, y no tanto como *ratio pro-*

---

[1] Silv. de Ferrara, In I Contra Gentes c. 44, n. V, 2.
[2] H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, p. 204.

ducendi, así también habría que poner otra causa de la especificación, que no sólo fuera *ratio agendi*, sino que fuera *agens*. Porque lo que es causa de la substancia del acto por modo de eficiente, es también causa efectiva de la especie; mas la causa formal, de la que viene la especie, es aquello que es *ratio* de que sea tal acto:

- Así como la causa del movimiento hacia arriba, tanto de la substancia como de la especie del movimiento, por modo de eficiente, es aquello mismo que mueve, que no causa un movimiento indeterminado, sino especificado, mientras que la causa formal, de la que formalmente se tiene el movimiento hacia arriba, es el mismo término del movimiento, de modo que lo que mueve causa un movimiento así especificado, porque mueve al móvil al lugar de arriba.
- Así también, entonces, del movimiento de apetito acerca del fin no hay que buscar una causa eficiente, en cuanto a su especificación, distinta del mismo apetito, sino que el apetito mismo es causa de su acto especificado; la razón formal, en cambio, de la que el mismo acto tiene *formaliter* que sea tal acto, y que el mismo apetito lo produzca como acto así especificado, es el mismo apetecible que existe en el apetente inteligiblemente.

De esta manera, por lo tanto, en la volición del fin, el apetecible mueve el apetito en cuanto a la especificación del acto, porque es la *ratio* y forma de la que *formaliter* se tiene que su acto sea tal; mas no concurre effective al mismo acto por modo del que elícita la operación. En este sentido entiende Santo Tomás que el apetecible mueve la voluntad por modo de fin, en cuanto al mismo apetecible y al fin de la volición: porque es la forma por la cual (*a qua*) tal volición se especifica"[1].

El mismo Simonin reconoce que Silvestre de Ferrara termina desconociendo la distinción real que pone Santo Tomás entre el principio de especificación y el de ejercicio: "Después de haber puesto el problema en los términos excelentes que hemos señalado, no sabrá encontrarle una solución completamente satisfactoria. Llevado quizás por su reacción contra Cayetano, no distinguirá más suficientemente la especificación del ejercicio del acto voluntario; su solución será demasiado rápida y demasiado unilateral. Nos veremos obligados a acudir a Juan de Santo Tomás para obtener una doctrina acabada y perfectamente equilibrada"[2].

---

[1] Silv. de Ferrara, In I Contra Gentes c. 44, n. V, 3.
[2] H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, p. 205-206.

4º *La doctrina de Juan de Santo Tomás*

"Juan de Santo Tomás – nos dice Simonin – trata con una visible complacencia esta cuestión de la influencia del objeto sobre el apetito en la producción del acto voluntario. Se siente que es una tesis de la que capta toda su importancia, tanto en filosofía como en teología dogmática y moral. Los principales pasajes en los que aborda deliberadamente la cuestión y donde expone *ex professo* su solución, son tres:

1. *Cursus Philosophicus, Philosophia naturalis*, I, q. XIII, a. 2.
2. *Cursus Theologicus*, in Iª, q. 27, disp. XII, a. 7, n. III-XIV.
3. *Cursus Theologicus*, in Iª-IIªᵉ, q. 10, disp. V, a. 4, n. I-XI.

A esto se le puede agregar un breve resumen de la cuestión en: *Cursus Theologicus*, in Iª-IIªᵉ, q. 1, disp. I, a. 1, n. XXXIII. En los tres pasajes principales, se hace alusión a la doctrina de Cayetano tal como la hemos expuesto; en los tres lugares, la doctrina de la causalidad efectiva del objeto aprehendido respecto de la voluntad es netamente abandonada"[1]. Ahorrándonos trabajo, Simonin nos indica que el mismo Juan de Santo Tomás refiere el tercero de los tres lugares como principal, "allí, en efecto, vamos a encontrar la refutación completa de la posición de Cayetano"[2]. Vayamos, entonces, directamente a él.

En la q. 10: «Del modo como se mueve la voluntad»; disp. V: «Acerca del objeto de la voluntad, y de lo que la mueve»; a. 4: «Qué es la moción moral, y la física»; los once primeros números resuelven la cuestión: «*Quid sit movens physicum, et morale voluntatis*». Según su costumbre, propone primero claramente su tesis:

"*Dico primo*: El objeto propuesto por el intelecto no mueve la voluntad por verdadera y real eficiencia física, sino sólo por modo de principio objetivo especificante, que pertenece a la razón de causa formal, o por modo de causa final, cuya moción se denomina metafórica o moral, porque es la atracción (*allicientia*) por la que el fin atrae (*attrahit*), y cautiva (*allicit*) la voluntad; pues esto es mover moral o metafóricamente, en cuanto se distingue contra el impulso físico, y la moción de la causa que influye real y propiamente"[3].

Contra lo que dice Cayetano – como explícitamente reconoce Juan de Santo Tomás – se niega que el bien conocido mueva eficientemente, mientras que se le reconoce un doble modo de moción: por modo de

---

[1] H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, p. 216-217.
[2] H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, p. 219.
[3] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in Iª-IIªᵉ, q. 10, disp. V, a. 4, n. I.

principio especificador, que se reduce al de causa formal extrínseca, y por modo atracción como causa final.

Luego, en el n. II, adelanta dos argumentos contra la posición de Cayetano: "Dos potencias no pueden moverse mutuamente en el mismo género de causa, pues así serían a la vez causa y causado, anterior y posterior en el mismo género de causa, lo que repugna. Ahora bien, la voluntad es principio que mueve eficientemente el intelecto, porque lo mueve por modo de inclinación e impulso. Por lo tanto, el intelecto no puede mover la voluntad en el mismo género de causa. Si bien el intelecto mueve la voluntad proponiendo y presentándole su objeto, el objeto propuesto no moverá la voluntad eficientemente según verdadera y rigurosa eficiencia.

Además, como el objeto propuesto en tanto mueve, en su virtud de objeto, en cuanto es bueno, por lo tanto, moverá en aquel género de causa en el que la bondad puede mover. Mas la bondad no mueve eficente, sino finalmente, porque mueve como apetecible atrayendo a su consecución, y por razón de su perfección aprehendida. Por lo tanto, así como el fin no mueve la misma voluntad por eficiencia verdadera y propia, sino metafórica, que en realidad es causalidad final, así el objeto, que es el bien, no mueve por verdadera eficiencia, hablando según su virtud de objeto"[1].

Aquí se nota en Juan de Santo Tomás la falta de una reflexión mejor llevada sobre la causa final, de la que nos quejamos en nuestro tratado de las causas[2]. El fin se define como «*id cuius causa aliquid fit*», la cosa por cuya causa algo se hace. Como dijimos en nuestra exposición[3], a la cosa que es fin se le atribuye la razón de causa no de manera directa sino oblicua: no decimos que *es causa*, sino que es *por cuya causa*, porque sólo obra en la medida en que informa al agente, que es el que obra *por el fin*. Esto quiere decir que hasta que la cosa buena no está informando al agente, no está irradiando su causalidad final, que puede expresarse con las nociones de *moción* o *atracción* tomadas en sentido análogo, o como dice Juan de Santo Tomás, metafórico. La causalidad final, entonces, entra en operación *una vez que informa* al agente, ¡pero no explica cómo llega a informar al agente! Esto es problema aparte, del que hay que dar razón en cada caso.

---

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in I^{a}-II^{ae}, q. 10, disp. V, a. 4, n. II.

[2] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «Lo que dicen otros autores [sobre la definición de causa final]», p. 264-265.

[3] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo 2, «Definición de causa final», p. 260.

En Dios no hay que buscar causa de dicha información, porque es un intelecto que se conoce a sí mismo por esencia, identificándose con su intelección: Dios es el agente esencial y necesariamente informado por el fin y bien que lo mueve a obrar, que no es otro que su propia bondad. Pero en los demás seres intelectuales, que no son su misma intelección, hay que explicar cómo llegan a conocer el bien por el cual obrar, y en esta explicación interviene ciertamente la eficiencia. En los ángeles, Dios debe infundirles *efficienter* las especies por las que conocen; y en los hombres, intervienen *efficienter* las cosas sensibles y el intelecto agente.

Ahora bien, así como hay que explicar cómo el objeto determina *efficienter* el intelecto, también hay que explicar cómo determina *efficienter* la voluntad. Sí, ciertamente, una vez que la voluntad está informada por su objeto, que es el bien conocido, se entiende que este objeto la mueva y atraiga *finaliter*. Pero *antes* hay que explicar cómo la ha determinado *efficienter*, como antes hubo que explicarlo para el intelecto, pues son dos potencias hermanas pero distintas, y cada una necesita su explicación.

Juan de Santo Tomás no llega a tomar plena advertencia de esta necesidad. En el n. III confirma lo dicho por la analogía con el apetito natural. En los n. IV-V presenta tres objeciones contra su propia tesis: La primera se funda en que el imperio es acto del intelecto, fácilmente refutable; la segunda, en que el Espíritu Santo procede del Verbo por modo de producción, que no usaremos nosotros como argumento porque es la conclusión de nuestro capítulo; y la tercera es una buena exposición de la posición de Cayetano, que vale la pena traer:

"Además, la determinación por la que el objeto determina la voluntad, debe tener causa efectiva, pues de otra manera se daría algo en la realidad de las cosas puesto *de novo* en la voluntad, que no tendría causa efectiva. Si la tiene, ésta no es la misma voluntad por su acto, porque esta moción especificativa de la voluntad, que se tiene por parte del objeto, precede todo acto de la voluntad; por lo tanto, no procede *effective* de la misma voluntad, porque no puede hacerse por la voluntad sino mediante su acto. Por lo tanto, debe proceder *effective* del intelecto y por su acto, pues no hay otra causa de la que pueda proceder inmediatamente. Pues de Dios procede *effective* el concurso y moción de la voluntad en cuanto es causa universal, mientras que la moción del objeto es moción de causa particular, y así requiere eficiente particular, que no puede ser sino el intelecto o la voluntad"[1].

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in Iª-IIªᵉ, q. 10, disp. V, a. 4, n. V.

Está bien presentada, y nos sorprende que luego no se vea en la necesidad de aclararla. En el n. VI da una respuesta general, en la que expone más ampliamente su manera de resolver el asunto, para luego pasar a responder cada objeción en particular. Veámosla:

"Se responde que la misma aprehensión no puede imprimir otra eficiencia en la voluntad sino mediante el objeto representado, pues el intelecto mueve la voluntad «como presentándole su objeto», según dice Santo Tomás en I-II, q. 9, a. 1. Mas la representación y aprehensión de alguna cosa no puede mover de otra manera que la misma cosa representada, pues la representación mueve en razón de la cosa y no en razón de sí misma.

Es verdad, en la sentencia de Santo Tomás, que la voluntad, por su conjunción y como radicación en el mismo intelecto (*ex conjunctione et quasi radicatione in ipso intellectu*), participa de algún modo en su operación y eficiencia, que de otra manera no tendría por sí, esto es, el que proceda por modo comparativo y confrontativo (*collativo*), en cuanto elige al obrar uno por sobre otro, pues el modo de proceder *collative* es participado por la voluntad del intelecto, como enseña Santo Tomás en *De Ver.*, q. 22, a. 12. Pero de esta comunicación de perfección no hablamos al presente, porque se hace por emanación o dependencia de una potencia a partir de la otra, porque estas potencias tienen entre sí proporción y conformidad en el moverse, y así participa una del modo de la otra, recíprocamente, en la misma radicación y emanación que tiene de su principio.

Ahora sólo hablamos de aquella impresión o comunicación por la que la voluntad se mueve por el objeto y su aprehensión. Y en este género decimos que si el objeto no mueve *efficienter*, sino por modo de fin y como apetecible, la misma representación del objeto no puede mover *efficienter*, porque la representación misma no es causante, sino aplicación o condición del objeto o fin para que cause; ahora bien, la aplicación y condición de una causa no transfiere en otro género de causa, sino que se reduce al mismo de cuya causa es aplicación y condición. Por lo tanto, si el objeto o fin aprehendido y representado no concurre *efficaciter* sino *finaliter* o *specificative* en cuanto objeto, y su representación o aprehensión misma sólo obra en virtud y razón de la cosa representada, la misma representación no puede obrar *efficienter*, porque sólo obra como condición y aplicación de aquella causa, no implicando una virtud diversa o un diverso género de causar"[1].

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in I^{a}-II^{ae}, q. 10, disp. V, a. 4, n. VI.

Es muy cierto y estamos plenamente de acuerdo en que, una vez *presente* el objeto a la potencia, éste obra *finaliter*, por moción metafórica, y que lo que mueve o atrae no es la representación del objeto, esto es, el objeto en cuanto conocido, sino el objeto en sí, como cosa buena, porque la voluntad se mueve hacia la cosa en sí, en su ser real y no en su ser mental. Pero no nos parece bien la identificación que hace Juan de Santo Tomás entre concurrir *finaliter* y concurrir *specificative*, porque la influencia finalizadora es de atracción, pero la especificativa del acto mismo de la voluntad es la que hay que explicar, que no es otra cosa que explicar cómo se hace *presente* el objeto a la potencia, esto es, cómo la llega a informar. Porque la voluntad humana es una potencia que, por su naturaleza, inicialmente es tabula rasa, sin determinación para querer esto o lo otro. Y el intelecto le presenta este o aquel otro objeto para querer, y la voluntad debe determinarse a hacer actos distintos, pues no puede ser el mismo acto de amor el que me lleva al pollo asado que a darle a Dios el culto debido. Aquí es donde Cayetano reclama, con toda razón, la intervención de cierta eficiencia.

La respuesta de Juan de Santo Tomás tiene, sin embargo, una valiosa observación – es nuestro Juan al fin y al cabo – que hace cuando habla de lo que no quiere hablar: porque la eficiencia, como diremos, se produce justamente por la vía de la común radicación y emanación que la voluntad tiene respecto del intelecto. Por eso no nos sentimos lejos del pensamiento de este gran tomista.

Cuando luego responde a la objeción de Cayetano, no la asume en su importancia y no agrega más:

"A la tercera [objeción] se dice que aquella determinación y moción de la voluntad o apetito no puede darse *effective* por la propia eficiencia del concepto o aprehensión, porque ésta sólo mueve metafórica y no propiamente en el género de la moción o eficiencia. Dicha impresión se produce *effective* por la misma voluntad *ut spirante seu impelente se, et ponderante in objectum*, en cuanto que se espira e impele a sí misma, y que pesa hacia el objeto; la cual espiración y peso es idéntica y realmente el amor, aunque difiere según razón, o formalidad, o referencia (*habitudine*), como la intelección y la dicción difieren en el intelecto, porque la dicción expresa el verbo o concepto expreso, mientras que por la intelección se contempla; así en la voluntad difieren la espiración y el amor no realmente, porque son un único y mismo acto efectivamente elicitado por la voluntad, sino [difieren] *formaliter*, y según sus diversas referencias, porque el amor en cuanto que pesa y se inclina hacia el objeto se dice espiración, mientras que viniendo y entrañándose en el objeto y complaciéndose en él se dice amor. Mas aunque esta espiración

es idéntica y realmente amor, y procede *effective* de la misma potencia de la que procede el amor, *objective* se tiene del objeto propuesto, que como es representativa e intencionalmente presentado por el intelecto, y [por él] mueve, se dice metafórica o formalmente que mueve por parte del objeto propuesto, y así entonces no se da *effective* por propia y real eficiencia, sino metafórica. Y aunque la espiración o amor, en cuanto que espira y pesa en la voluntad, es *effective* de la voluntad, tiene sin embargo una relación y referencia al objeto, o una dependencia de él, y bajo esta relación y dependencia se dice que la voluntad o el apetito padece y es movido por el apetecible, con movimiento y pasión metafórica, en cuanto que la voluntad es determinada e inclinada o ponderada por el objeto, y se vuelve conveniente y conjunta con él. Y así, bajo diversa relación y referencia, esta espiración e inclinación de la voluntad funda diversas causalidades y mira a diversos géneros de causas:

- En cuanto procede *effective*, mira próximamente la voluntad y remotamente a Dios, en cuanto también inmuta *effective* la voluntad, para producir esta inclinación y espiración, introduciendo (*immitendo*) algo en ella, y determinando que se incline, y resolviendo la dureza del corazón.
- En cuanto esta espiración depende del apetecible, y por él se mueve o padece la voluntad como por motor metafórico y por lo que lo atrae *finaliter*, se dice que hay causalidad final"[1].

Evidentemente está dando por supuesto que la simple atracción del objeto produce la determinación del acto, pero aquí es donde se encierra la trampa y la inexplicación: así como el intelecto necesita un principio especificador eficientemente impreso en la potencia para producir tal o cual acto, que es la especie, así también la voluntad. Esto es lo que pide Cayetano, aunque tampoco lo termina de explicar.

5º *La posición del P. Santiago Ramírez*

Al comentar el artículo de la *Suma* en que Santo Tomás se pregunta «si la voluntad es movida por el intelecto»[2], el P. Santiago Ramírez, en su tratado *De actibus humanis*, expone largamente – según su costumbre – la discusión que estamos llevando, tomando partido finalmente por la posición de Cayetano[3].

---

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in Iª-IIªᵉ, q. 10, disp. V, a. 4, n. X.

[2] I, q. 9, a. 1.

[3] P. Santiago Ramírez OP, *De actibus humanis*, C.S.I.C Madrid 1972, «*De genere causae quo voluntas movetur ab intellectu*», p. 107-135.

"Acerca del género de causa por el que la voluntad es movida por el intelecto en cuanto a la especificación del acto, hay una triple sentencia entre los tomistas:

- La *primera* sostiene que el bien entendido, y el intelecto que lo muestra a la voluntad, mueve la voluntad en cuanto a la especificación en el género de la causa final y formal solamente, y de ninguna manera en el género de la causa eficiente. Así Capreolo"[1].
- "La *segunda* enseña que el objeto y el intelecto mueven la voluntad en cuanto a la especificación del acto en doble género de causa, esto es, en el género de la causa final y formal *per se primo*, y en el género de la causa eficiente *per se secundo* como *ratio agendi*"[2]. Así Cayetano.
- "La *tercera* sentencia es media entre las dos referidas, y dice que el apetecible y el intelecto no mueven de ningún modo la voluntad en el género de la causa eficiente, sino sólo en el género de la causa formal y final, respecto del primer acto o simple volición respecto del fin; aunque bien la mueven en este género de causa, como razón formal de obrar, respecto de los actos de la voluntad acerca de los medios. Así el Ferrariense"[3].

"No es fácil [saber] qué haya que decir acerca de este asunto. Pero haremos dos cosas: 1º, expondremos brevemente la postura histórica de estas opiniones; 2º, daremos nuestro juicio *absolute et secundum se*.

Hacia fines del s. XIII e inicio del s. XIV se ve que aparecieron en este asunto tres posiciones entre los escolásticos. Según algunos, sólo la voluntad es causa activa de la volición y tanto el objeto como el conocimiento del objeto no concurren de ninguna manera como verdadera causa. Según otros, por el contrario, sólo el objeto y el conocimiento del objeto es causa activa de la volición. Según unos terceros, por fin, tanto el objeto y el conocimiento del objeto como la misma voluntad concurren activamente a la volición, aunque de modos diversos.

Los discípulos de Santo Tomás, como Herveo y Paludano, a los que parece agregarse Godofredo de Fuentes, sostenían esta sentencia media. Capreolo, entonces, transcribiendo, como de costumbre, muchos textos de Santo Tomás recogidos de aquí y de allá, señaló que Santo Tomás sostenía una vía media entre aquellas dos extremas, pero no, sin embargo, como los tomistas precedentes pensaban. [...] Luego muchos

[1] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 107.
[2] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 108.
[3] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 110.

tomistas siguieron la sentencia de Capreolo, y hasta dijo Báñez que, en su tiempo, «los discípulos [del Angélico] la reciben comúnmente como más probable y más en consonancia con la doctrina de Santo Tomás». [...] Posteriormente, Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses y otros sostienen absolutamente esta sentencia de Capreolo como sentencia de Santo Tomás; a la que Gonet, De Marinis y todos los modernos tomistas, compelidos por tales autoridades, la enseñan sin vacilaciones y por autoridad como totalmente cierta. Pero Cayetano sometió a examen – como de costumbre – a Capreolo y lo halló en falta, y volvió a la doctrina de los primeros tomistas – aunque más y mejor – que piensa ser no sólo de Santo Tomás, sino también de Aristóteles y Averroes"[1].

"En una palabra, podemos decir que la sentencia del Ferrariense nació muerta o semimuerta; la sentencia de Cayetano tuvo por breve tiempo algunos grandes seguidores; mas la sentencia de Capreolo pasó a ser común entre los tomistas, a los que, en este asunto, se le adhieren la mayor y mejor parte de los filósofos y teólogos de la Sociedad de Jesús; de allí que en los manuales suele ser la única que se nombra y propone, no bajo el nombre de Capreolo, sino bajo el nombre de Santo Tomás, porque comúnmente se piensa que es la verdadera sentencia de Santo Tomás.

Mas conviene ya dar un juicio absoluto acerca de estas sentencias. Y *primeramente*, la sentencia del Ferrariense merece ser dejada y abandonada. Porque la cuestión entre Capreolo y Cayetano y los demás escolásticos versaba solamente acerca del género de causa por el que el bien entendido concurre a la primera y simple volición, y no a las demás voliciones o actos de la voluntad acerca del fin o acerca de los medios; por lo tanto, es ridículo responder por los demás actos más allá de aquel primero"[2].

Ramírez agrega otras dos razones por las que demuestra que no es buena la manera como el Ferrariense propone que el acto sobre el fin influya en los actos sobre los medios. Pero no es este el asunto. Luego conluye:

"En la vía de los tomistas, por lo tanto, no quedan sino dos posiciones: la posición de Capreolo, que niega toda causalidad eficiente del objeto y del intelecto en cuanto a la especificación del acto de la voluntad, y sólo admite la causalidad formal y final; y la posición de Cayetano, que admite para el objeto y para el conocimiento del objeto todos estos

[1] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 111-113.
[2] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 115.

géneros de causalidad, aunque no por igual ni según la misma razón. Hay que examinar estas posiciones de dos maneras: 1ª, en relación a la mente de Santo Tomás, investigando si en ellas se refiere y contiene la verdadera y genuina doctrina del Santo Doctor; 2ª, cuál de ellas sea, de modo absoluto y *secundum se*, objetivamente verdadera"[1].

Ramírez otorga de entrada que, "como suena *la letra*, el Santo Doctor parece sostener expresamente la posición de Capreolo. [...] Por lo tanto, del texto de este primer artículo y del contexto de toda la cuestión parece que el objeto y el intelecto, y [también] el sentido, mueven la voluntad en el género de la causa formal y final, de los cuales, como efecto formal, se sigue la *especificación* del acto, que se toma de la forma y del fin, que se reducen a lo mismo; Dios, en cambio, y la misma voluntad mueven en el género de la causa eficiente, de los que se sigue, como efecto propio, el mismo movimiento, o el ejercicio o uso de la voluntad; pues el ejercicio o uso reclaman una causa impelente o motora en el género de la causa eficiente"[2]. "Lo mismo enseña clarísimamente en los *lugares paralelos*, del inicio al fin. Baste traer algunos testimonios según el orden cronológico"[3].

En *De Veritate* (circa 1256-1259): "Se puede entender que la voluntad sea inmutada por algo de dos maneras: De un modo, *como por su objeto*, como la voluntad es inmutada por lo apetecible [...]; de otro modo, puede entenderse que la voluntad sea inmutada por algo *por modo de causa eficiente*"[4].

"De un modo mueve el intelecto a la voluntad, y de otro modo la voluntad mueve al intelecto y a las demás potencias. Para cuya evidencia debe saberse que tanto el fin como el eficiente se dicen mover, pero de diverso modo, puesto que en toda acción hay que considerar dos cosas, esto es, el agente y la *ratio agendi*, como en la calefacción el agente es el fuego y la *ratio agendi* el calor. En el mover se dice que el fin mueve como *ratio movendi*, mientras que el eficiente como agente del movimiento, esto es, educiendo el móvil de la potencia al acto. La *ratio agendi* es la forma del agente por la que obra, por lo que debe darse en (*insit*) el agente para que obre; ahora bien, no se da según un ser de naturaleza perfecto, porque una vez tenido cesa el movimiento, sino que se da en el agente por modo de intención, pues el fin es primero en la intención y posterior en el ser. De allí que el fin preexiste en el que

---

[1] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 116-117.
[2] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 117.
[3] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 118.
[4] De Ver. q. 22, a. 9.

mueve propiamente según el intelecto, al que le pertenece recibir algo por modo de intención, y no según el ser de naturaleza. Por lo tanto, el intelecto mueve la voluntad por el modo como se dice que mueve el fin, es decir, en cuanto preconcibe la razón de fin y se la propone a la voluntad. Pero mover por modo de causa agente pertenece a la voluntad y no al intelecto, por cuanto la voluntad se compara a las cosas según como son en sí mismas, mientras que el intelecto se compara a las cosas según que son por modo espiritual en el alma. Pues el obrar y el ser movidas les conviene a las cosas según el ser propio por el que subsisten en sí mismas, y no según que están en el alma por modo de intención, como el calor en el alma no calienta, sino en el fuego. Y así la comparación de la voluntad a las cosas se da según que les compete el movimiento, y no la comparación del intelecto. Además, el acto de la voluntad es cierta inclinación en algo, y no el acto del intelecto; más la inclinación es la disposición del que mueve según que el eficiente mueve. Por donde se ve que la voluntad tiene el mover por modo de causa agente, y no el intelecto"[1]. "El intelecto mueve por modo de fin, pues de este modo se tiene el bien aprehendido respecto de la voluntad"[2].

En *Contra Gentes* (circa 1258-1260): "La forma considerada por el intelecto no mueve ni causa nada [en el género de la causa eficiente] sino mediante la voluntad, cuyo objeto es el fin y el bien, por el que alguien se mueve a obrar. De allí que el intelecto no mueve, ni la imaginación pura sin estimación"[3].

"En los que tienen intelecto, la primera de las potencias motoras se halla ser la voluntad, pues la voluntad aplica a toda potencia a su acto; ya que entendemos porque queremos, e imaginamos porque queremos, y así con lo demás. Y esto lo tiene porque su objeto es el fin. Aunque [también] el intelecto mueve la voluntad, no según el modo de causa eficiente y motora, sino según el modo de causa final, proponiéndole su objeto, que es el fin"[4].

"La voluntad mueve el intelecto a obrar en acto por modo como el agente se dice mover; mientras que el intelecto [mueve] la voluntad por el modo como el fin mueve, pues el bien entendido es el fin de la voluntad. Ahora bien, el agente es posterior en cuanto a mover que el fin, pues el agente no mueve sino por el fin"[5].

---

[1] De Ver. q. 22, a. 12.
[2] De Ver. q. 22, a. 12 ad 3.
[3] I Contra Gentes c. 72, praeterea.
[4] I Contra Gentes c. 26, item.
[5] III Contra Gentes c. 72, in fine.

En *De Malo* (circa 1263-1268): "Hay que considerar que una potencia se mueve de dos maneras: de un modo por parte del sujeto; de otro modo por parte del objeto. *Ex parte subiecti*, como la vista es movida a ver más o menos claro por la inmutación de la disposición del órgano; ex parte obiecti, en cambio, como la vista ahora ve blanco, ahora ve negro. La primera inmutación pertenece al mismo *ejercicio* del acto, o sea, a que se obre o no se obre, o a que se obre mejor o más débilmente; mientras que la segunda inmutación pertenece a la *especificación* del acto, pues el acto se especifica por su objeto.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que, en las cosas naturales, la especificación del acto es por la forma, mientras que el ejercicio viene del agente, que causa la misma moción. Pero el que mueve obra por el fin. Por donde se sigue que el primer principio del movimiento en cuanto al ejercicio del acto, es *ex fine*. Si ahora consideramos los objetos de la voluntad y del intelecto, hallamos que el objeto del intelecto es primer principio en el género de la causa formal, pues su objeto es el ente y lo verdadero; mas el objeto de la voluntad es primer principio en el género de la causa formal, pues su objeto es el bien, bajo el que se comprenden todos los fines, como bajo lo verdadero se comprenden todas las formas aprehendidas. De allí que el mismo bien, en cuanto es cierta forma aprehensible, se contiene bajo lo verdadero como cierta verdad; y lo verdadero mismo, en cuanto es fin de la operación intelectual, se contiene bajo el bien como cierto bien particular.

Por lo tanto, si consideramos el movimiento de las potencias del alma *por parte del objeto que especifica el acto*, el primer principio de la moción se tiene del intelecto, pues el bien entendido mueve de este modo a la misma voluntad. Pero si consideramos el movimiento de las potencias del alma *por parte del ejercicio del acto*, así el principio de la moción se tiene de la voluntad, pues siempre la potencia a la que le pertenece el fin principal mueve al acto a la potencia a la que le pertenece lo que es ad finem, como el militar mueve a obrar al fabricante de los frenos: de este modo la voluntad se mueve a sí misma y mueve a todas las demás potencias"[1].

En la *Ia Pars* de la *Suma* (circa 1267-1268): "Algo se dice mover de dos maneras. De una manera, *por modo de fin*, como se dice que el fin mueve al eficiente; y de este modo el intelecto mueve la voluntad, porque el bien entendido es objeto de la voluntad, y la mueve como fin. De otra manera se dice que algo mueve *por modo de agente*, como el alte-

[1] De Malo q. 6, a. único.

rante mueve lo alterado y el impelente mueve lo impelido; y de este modo la voluntad mueve al intelecto, y a todas las fuerzas del alma"[1].

"Pero *por parte de la sentencia de Cayetano* – aclara Ramírez – también se presentan argumentos de peso tanto de autoridad de Santo Tomás, como de razón"[2]. En cuanto a los argumentos de razón, están los que esgrime Cayetano, pero también tenemos razones de Santo Tomás, sobre todo porque Santo Tomás insiste en que la voluntad es *potencia pasiva*, y el objeto de la potencia pasiva se tiene por modo de causa eficiente. Esta es doctrina firmísima del Angélico, y el P. Ramírez trae multitud de textos para mostrarlo. Mas, ¿cómo resuelve el mismo Ramírez este asunto? "Ya conviene ver qué debe sostenerse según Santo Tomás y según la verdad. Hay que levantarse más alto y considerar todo esto tal como ha sido dicho por el mismo Santo Tomás, por lo que conviene ver, dejando a Capreolo y a Cayetano, cómo estos diversos aspectos son coherentes y armonizan en Santo Tomás"[3].

Lo primero que cabe decir de la explicación de Ramírez, con el perdón de este gran maestro, es que es angustiosamente enrevesada. Son seis páginas que nos resulta imposible resumir. Hace una minuciosa y algo repetitiva exposición de la mutua compenetración entre la causalidad eficiente y final, en analogía con la causalidad material y formal. Pero en cuanto a la aplicación a nuestro asunto, nos parece que una distinción clave aparece hacia el final, cuando dice: "Santo Tomás ha hablado de diversas maneras en diversos lugares, porque consideraba de diverso modo las potencias y los actos, pues en este tratado de los actos humanos considera las facultades como agentes de sus actos, y entonces bajo el aspecto de potencias activas, por lo que sus objetos se consideran como forma y fin; mas no hay que olvidar el aspecto fundamental de potencias pasivas cuando se comparan primeramente a sus objetos [por modo de causas activas o eficientes], y esto es lo que subrayó Cayetano. De lo que consta que Cayetano dijo bien, no negando lo que Capreolo había traído siguiendo a Santo Tomás, sino completándolo y resolviéndolo en las razones formales de sus causas, en cuanto se aplican al intelecto y a la voluntad"[4].

Aquí tenemos otra distinción a tener en cuenta para resolver claramente el problema: hay un primer estado pasivo de las potencias, en que deben ser determinadas respecto de sus objetos particulares, y un

[1] I, q. 82, a. 4.
[2] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 122.
[3] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 126.
[4] S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 131.

segundo estado activo en que ponen sus actos respecto de dichos objetos. Aunque la reflexión que lleva Ramírez respecto de la acción de un agente sobre un paciente, mostrando cómo en el agente la *ratio agendi* es también *ratio finalizandi*[1], vale en general, pero nos parece que no vale sin más para el intelecto obrando sobre la voluntad, pues el agente de la primera determinación o reducción al acto de la voluntad no es propiamente el acto del intelecto.

IV. Principio de introducción en la doctrina implícita de Santo Tomás

1º Existencia de una doctrina tomista implícita acerca del amor

En el segundo capítulo creemos haber mostrado, lo mejor que pudimos, la abismal profundidad de la doctrina de Santo Tomás acerca del proceso del conocimiento. Esta es una doctrina ciertamente explícita, que Santo Tomás expuso con insistencia en su principio fundamental: la analogía de proporcionalidad entre la relación de la especie al *esse* mental y la relación de la esencia al *esse* real. Pero apenas si una vez propuso su consecuencia principal: la analogía entre la estructura metafísica del verbo mental y la del ente real.

No es necesario ser muy sutil para comprender el comportamiento del Doctor Angélico. Si apenas sus discípulos eran capaces de asimilar la novedosa distinción entre esencia y *esse*, como lo muestra la historia del tomismo, menos lo fueron para entender una aplicación analógica de dicha distinción en el orden sutil de las operaciones inmanentes.

Pues bien, si esto pasaba con el proceso de la operación intelectual, que nos es más conocida, ¿qué no pasaría con el de la operación apetitiva, que por su naturaleza nos es tan difícil de precisar? Santo Tomás ha tenido *in mente* clara y distintamente una doctrina acerca del proceso del amor de la que sólo llegó a sugerir la vía de acceso, a modo de clave o señal para descubrir el tesoro escondido, pero que no le pareció oportuno desarrollar porque nadie estaba en condición de entenderla. La clave es *la analogía con el proceso del conocimiento*, nada más esperable y normal, pero el Maestro sabía que nadie estaba poniendo el pie en el escalón del conocimiento como para poder subir al del amor. Es un gran sacrificio tener un pensamiento tan superior y no poder exponerlo,

[1] Cf. S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 126-127.

pero en el contexto de la escolástica medieval no se podían aventurar doctrinas. Nosotros podemos decir lo que queramos porque a nadie le importa gran cosa, pero un maestro escolástico debía dar la cara ante un tribunal eclesiástico por cada idea que pareciera rara. Y exponer consecuencias últimas que nadie iba a entender podía afectar la exposición de la distinción primera entre esencia y ser, que era la clave genial que había que defender. Si ahora estamos yendo más allá, es porque en la recuperación tomista del s. XX se afirmó y esclareció esta primera distinción.

2º La analogía entre el proceso del conocimiento y el del amor

Santo Tomás propone la estricta semejanza entre el proceso del conocimiento y el proceso del acto de amor en la cuestión de la *Suma* dedicada a considerar el nombre de «Amor» que se le da al Espíritu Santo. Vimos en el capítulo anterior la importancia que tuvo la consideración del nombre de «Verbo» dado al Hijo, pues en el artículo donde se explica porqué «el Verbo en lo divino es nombre personal», Santo Tomás termina de proponer la analogía entre el orden del conocer y el orden del ser, que nos permitió penetrar en la constitución metafísica del verbo mental[1]. Allí – y por lo que llevamos visto sólo allí – se señala que el Verbo «es nombre personal y *nullo modo* esencial» porque procede *como producto de la especie y del acto de entender, al modo como el ente es producto de la esencia y del acto de ser*. Tengamos en cuenta, entonces, que cuando ahora Santo Tomás va a justificar que el nombre de «amor» se diga *personaliter* del Espíritu Santo, tiene por detrás dicha doctrina del verbo, a apenas tres cuestiones de distancia.

El comienzo de ambos artículos pone la diferencia. Al tratar del Verbo dice: "El nombre de Verbo en lo divino, si se toma propiamente, es nombre personal, y de ninguna manera esencial"[2]; mientras que al considerar el nombre de Amor pone: "El nombre de amor en lo divino se puede tomar tanto *essentialiter* como *personaliter*"[3]. ¿Por qué? Por el motivo que dimos al principio: el amor tiene algo de impreciso que hizo difícil distinguir sus elementos; así lo aclara Santo Tomás: "Como en lo divino hay dos procesiones, una por modo de intelecto, que es la procesión del verbo, y otra por modo de voluntad, que es la procesión

[1] Cf. «2º El *intelligere* es al verbo como el *esse* al ente», p. 453.
[2] I, q. 34, a. 1.
[3] I, q. 37, a. 1.

del amor; puesto que la primera nos es más notoria, para significar cada cosa particular que en ella se pueda considerar se han hallado nombres más propios, no así en la procesión de la voluntad"[1]. En cuanto al conocimiento se distinguió el acto de conocer o *intelligere* del producto de dicho acto, esto es, el verbo mental: "Por parte del intelecto, se inventaron palabras para significar la relación del inteligente a la cosa entendida, como se ve cuando digo *intelligere*; y se inventaron también otras palabras para significar el proceso intelectual de la concepción, esto es, el mismo *dicere* y *verbum*. De allí que, en lo divino, *intelligere* sólo se dice *essentialiter*, porque no implica relación al verbo procedente, mientras que *Verbum* se dice *personaliter*, porque significa aquello que procede". Pero respecto del amor, "*propter vocabulorum inopia*, por la escasez de términos", no se distinguieron estas cosas.

"Y sin embargo – sostiene Santo Tomás, y en esto nos apoyamos – *similiter utramque processionem considerare oportet*, hay que considerar ambas procesiones de manera semejante". El recurso que haremos a esta comparación es tan importante, que no podemos pasar sin reafirmar la necesidad de proponerla.

3º Conveniencia de la semejanza entre la procesión del verbo y la del amor

El análisis del proceso del amor tiene que seguir un curso semejante al del proceso del conocimiento porque son semejantes los problemas que ambos procesos plantean. El gran problema que plantea el conocimiento proviene de su condición de *acción inmanente*. Aristóteles sostenía que las acciones inmanentes son algo último, pues no se ordenan a perfeccionar otra cosa sino al mismo agente que las pone, por lo que lo último en el hombre es el *intelligere* y el *velle* o *amare*. Pero San Agustín sostenía que lo último es el verbo producido por el acto de entender. Y sus razones no eran solamente teológicas – en cuanto lo pedía la analogía entre el alma y la Santísima Trinidad –, sino también filosóficas, pues cómo puede haber una acción sin un producto de dicha acción. Ya vimos que Juan de Santo Tomás se negaba a considerar acción al *intelligere* porque no tenía ninguna producción, incluyéndolo a la fuerza en el predicamento cualidad, confundiendo así el orden del *agere* con el del *esse* (pues la cualidad pertenece al orden del ser). Una acción tiene que tener un producto, y si es acción inmanente, su producto será inmanente. Esto es fácil de decir pero no de explicar.

---

[1] I, q. 37, a. 1. Las próximas citas que demos sin referencia, son de este artículo.

Un sujeto puede obrar sobre sí mismo cuando una potencia activa suya obra sobre una pasiva, como cuando el intelecto agente imprime las especies en el intelecto paciente; pero esto no es una acción inmanente. La acción inmanente permanece en la misma potencia que la pone, pues la inmanencia se entiende muy estrictamente. Pero si tenemos la potencia y su acto, ¿dónde pongo un producto?; y si tenemos un producto, ¿cómo podemos decir que el acto es inmanente? Esta aparente aporía es planteada por toda operación inmanente.

Explicamos la genial solución que da Santo Tomás para el intelecto, tomista en el sentido más propio: el intelecto es pasivo respecto de la especie y activo respecto del acto de entender, que se tiene a la especie como el *esse* a la esencia; y el *intelligere* determinado por la especie produce el verbo, como el *esse* determinado por la esencia produce el ente. Y así el *intelligere* es tan último como el verbo, pues es su acto; y tanto el *intelligere* como su producto, el verbo, permanecen en el intelecto como en su sujeto en el sentido más estricto.

Pues bien, si el *velle* o *amare*, esto es, si el acto de amar es inmanente como el *intelligere*, tiene que tener un producto del acto que se constituya a la manera del verbo mental. A problema semejante, solución semejante:

Similiter utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente[1].

Ambas procesiones deben considerarse de modo semejante. Pues así como de que alguien entienda alguna cosa proviene cierta concepción intelectual de la cosa entendida en el que entiende [i.e. un producto], que se dice *verbo*; así también de que alguien ame alguna cosa proviene cierta *impressio* [como producto], para decirlo de alguna manera [pues es innominado], de la cosa amada en el afecto del amante, según la cual lo amado se dice estar en el amante, como también [se dice de] lo entendido [que está] en el inteligente.

[1] I, q. 37, a. 1.

4º El planteo de la analogía entre la procesión del verbo y la del amor

Como se ve en esta última cita, Santo Tomás propone la analogía de las procesiones con un estrecho paralelismo de frases:

Procesión	**del verbo**	**del amor**
Acto	Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam *intelligit,*	ita ex hoc quod aliquis rem aliquam *amat,*
Producto	provenit quaedam *intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente,*	provenit quaedam *impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis,*
Nombre	quae dicitur *verbum;*	[que puede decirse *amor*]
Función	sicut et *intellectum [dicitur esse] in intelligente.*	secundum quam *amatum dicitur esse in amante,*

Así como para el intelecto está el *acto* del que se sigue un *producto,* teniendo ambos nombres diversos: el acto de entender y el verbo mental, así también para la voluntad tiene que haber *acto* y *producto,* aunque no se les han dado nombres diversos, pues al acto de amar se lo llama amor, y también al producto.

Pero esta analogía en la consecuencia de los procesos del conocimiento y del amor, presupone la analogía de los principios que la justifican. El verbo es producto del *intelligere* porque el *intelligere* se compone con la *especie* a la manera como el *esse* con la *esencia,* esto es, como acto participado con su principio determinante, que interviene a modo de potencia. Pues bien, si hay un amor-producción que es producto del *amare,* el *amare* también tiene que ser acto participado por un principio determinante que intervenga a modo de potencia. Si tenemos claro cómo se da el proceso del conocimiento, en el que se conjugan los dos principios de la *especie* y el *intelligere,* del que resulta como producto el *verbo,* se nos esclarece meridianamente – como creemos que podrá verse – el proceso del amor, en el que tiene que darse un principio determinante (análogo a la especie), el acto determinado o participado de amar (el *amare* análogo al *intelligere*), y su producto o resultado que es el amor (análogo al verbo).

Estos elementos, dos principios y un producto, guardan un cierto orden de naturaleza. El verbo *sigue* en cierta manera al acto de entender, mientras que la especie lo *precede*; pues bien, de manera semejante, tiene que haber una cierta determinación de la voluntad que *preceda* al acto de amar, del que *sigue* el producto amor. Pero este orden nos llevó a hablar, para el proceso del conocimiento, de una doble etapa o *doble reducción al acto*[1]. Por lo tanto, algo análogo hay que tener en cuenta para la voluntad. Nos resolvemos, entonces, por la afirmativa en el problema que habíamos planteado al considerar la voluntad como potencia pasiva[2].

Padeceremos en lo que sigue la *vocabulorum inopia* que caracteriza todo lo que hace al amor, y no conviene inventarse un vocabulario propio que nadie recibe. Baste aclarar el sentido de los términos que usemos. Así como a la especie considerada como hábito del intelecto se le suele decir *especie impresa*, y luego, al constituir el verbo mental se la llama especie expresa, nos podemos quedar con el término general *impressio* para referirnos tanto a la *impressio* habitual previa al acto de amar (análoga a la especie), como a la *impressio* actual (análoga al verbo) producida por el acto de amar – palabra usada aquí por Santo Tomás –, para no inventarnos más términos. Por ahora, entonces, nos quedamos con dos términos ambiguos para expresar los elementos equivalentes a los tres del intelecto: especie, *intelligere* o conocimiento, y verbo mental. Para lo voluntad tenemos por ahora *quaedam impressio* tanto para la determinación previa equivalente a la especie, como para el producto análogo al verbo; y también tenemos *amor* tanto para el acto de amar como para el producto del acto.

Para esclarecer la doctrina escondida de Santo Tomás en lo que hace a la naturaleza del amor nos queda considerar, por lo tanto, los tres elementos señalados:

- Primero estudiaremos la *impressio* volitiva, apoyados en su comparación con la especie cognoscitiva, como resultado de la primera reducción al acto de la voluntad.
- En segundo lugar, consideraremos el acto de amar por comparación con el acto de entender, lo que nos pedirá entrar en cierta metafísica del bien.
- Finalmente, consideraremos la constitución metafísica del amor por analogía con el verbo mental.

---

[1] Cf. «2º La doble reducción al acto del intelecto posible», p. 362.
[2] Cf. «2º El problema de la reducción al acto de la voluntad», p. 719.

V. La *impressio* volitiva considerada como primera reducción al acto de la voluntad

Para determinar la naturaleza del principio determinativo de los actos de la voluntad, lo que por ahora decimos solamente que es *quaedam impressio*, y que cumple una función análoga a la de la especie para los actos del intelecto, tenemos que precisar cuál es el principio activo que la imprime, y el modo como lo hace. Esto supone entrar en la gran discusión que referimos en nuestro *status quaestionis*, que pareció casi sin solución. Pero no se asuste el Lector, porque la distinción que ahora estamos haciendo entre dos reducciones al acto de la voluntad, disipa de un golpe todas las oscuridades e incongruencias que se hallaban en las posiciones de cada autor, sobre todo en Cayetano y Juan de Santo Tomás. Podemos adelantar que Cayetano tenía razón en cuanto a la primera reducción, en que la voluntad se comporta como pasiva, y que Juan de Santo Tomás tenía razón en la segunda, en que la voluntad se comporta como activa. Pero ambos sufrían imprecisión por no haber hecho dicha distinción.

1º Cuál es el principio activo de la primera reducción al acto de la voluntad

Como se dijo más arriba, la voluntad del hombre es potencia pasiva por la misma razón por la que lo es el intelecto humano. El intelecto humano es pasible porque el hombre es engendrado en potencia a entender y no en acto, siendo su intelecto *tabula rasa* respecto de los inteligibles. Pero así como el intelecto se halla en potencia a conocer, la voluntad se halla en potencia a querer, siendo también a su manera *tabula rasa* respecto de las apetecibles. Ahora bien, el intelecto se determina a entender esto o aquello en la medida en que se imprimen en él las especies, que son hábitos especificativos de sus actos. Por lo tanto, para que la voluntad se determine a querer esto o aquello, también tiene que recibir una *impressio quaedam* que la determine en uno u otro sentido, a modo de hábito especificativo.

El principio activo de la impresión de las especies en el intelecto paciente es el intelecto agente. ¿Descubriremos, entonces, que para la primera reducción al acto de la voluntad paciente hace falta poner una voluntad agente? ¡No nos volvamos locos! El principio activo que imprime en la voluntad sus determinaciones habituales en orden a los bienes no es otro que el intelecto: "La potencia apetitiva es una potencia

pasiva, a la que le es natural ser movida por lo aprehendido, de allí que lo apetecible aprehendido es *movens non motum*, mientras que el apetito es *movens motum*"[1].

Ya hemos visto que este asunto se las trae. Para resolverlo Santo Tomás nos ofrece dos artículos complementarios, uno en la Iª *pars*: «Si la voluntad mueve al intelecto» (q. 82, a. 4), y el ya citado de la Iª-IIæ: «Si la voluntad es movida por el intelecto» (q. 9, a. 1). En el primero leemos: "Algo se dice mover de dos maneras. De una manera, por modo de fin, como se dice que el fin mueve al eficiente; y de este modo el intelecto mueve la voluntad, porque el bien entendido es objeto de la voluntad, y la mueve como fin. De otra manera se dice que algo mueve por modo de agente, como el alterante mueve lo alterado y el impelente mueve lo impelido; y de este modo la voluntad mueve al intelecto, y a todas las fuerzas del alma"[2].

Aquí se dice que el intelecto mueve la voluntad en la medida en que le presenta su objeto, que es el bien conocido, y la mueve a modo de fin, *ut finis*. Pero así parece que volvemos atrás, porque ser movida por su objeto a modo de fin es propio de la potencia activa, no de la pasiva, y estamos dejando de entender la voluntad como potencia pasiva y necesitada de una primera reducción al acto. Porque el agente intelectual se mueve al fin en la medida en que ya lo conoce y se halla determinado respecto de él, así como el agente natural también se mueve al fin en la medida en que está determinado en su ser por la forma natural que lo orienta al fin natural. ¿Santo Tomás está del lado de los que piensan que no hay tal primera reducción y que la voluntad toma, así sin más, como objeto el bien presentado por el intelecto?

No es así. En este artículo – ciertamente fundamental – Santo Tomás explica el movimiento mutuo de las potencias intelectiva y volitiva suponiéndolas ya informadas por las determinaciones que les permiten operar; o mejor, lo explica sin aclarar cómo la voluntad es informada en sí misma por las determinaciones intelectuales. Este asunto estará presente en el otro artículo, parte del finísimo análisis de los actos voluntarios que lleva adelante el Angélico en la Iª-IIæ. Allí sí plantea Santo Tomás el problema de la indeterminación de una potencia en cuanto a

[1] I, q. 80, a. 2.

[2] I, q. 82, a. 4: "Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires".

obrar una cosa u otra. Es tan importante que vale la pena volver a ponerlo bajo los ojos:

"*Intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura*, algo necesita ser movido por otro en la misma medida en que está en potencia a muchas cosas, pues se hace necesario que lo que está en potencia, sea reducido al acto por algo que esté en acto, y esto es mover. Ahora bien, ciertas facultades del alma se hallan estar en potencia a cosas diversas de dos maneras: de un modo, en cuanto a obrar y no obrar; de otro modo, en cuanto a obrar esto o aquello. Como la vista, que a veces ve en acto y a veces no ve, y a veces ve blanco y a veces ve negro. Por lo tanto, tienen necesidad de motor en los dos aspectos:

- *quantum ad excercitium*, en cuanto al ejercicio o uso del acto;
- *quantum ad* [*specificationem*], en cuanto a la determinación del acto.

El primero de los cuales se tiene *ex parte subiecti*, que a veces se halla obrando y a veces no obrando; el otro, en cambio, *ex parte obiecti*, según el cual se especifica el acto"[1].

Aunque esta distinción tomista tiene una aplicación más amplia, si la referimos a la misma voluntad entonces distingue la doble reducción de la que hablamos y señala la necesidad de un doble motor o principio activo. Ahora nos interesa cómo se produce la especificación o determinación de la voluntad para querer esto o aquello (*primera reducción*). Luego consideraremos cómo se mueve a poner su acto de amor (*segunda reducción*). Si bien el artículo se pregunta cómo el intelecto mueve la voluntad, en el *corpus* Santo Tomás se extiende más en explicar cómo la voluntad mueve *ad exercitium* al intelecto y las demás potencias del alma. Recién al final explica cómo el intelecto mueve la voluntad, aunque muy escuetamente: "El objeto mueve determinando el acto, al modo de principio formal, por el cual en las cosas naturales el acto es especificado, como la calefacción por el calor. Ahora bien, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es objeto del intelecto. Y por lo tanto, de este modo la moción del intelecto mueve la voluntad, como presentándole su objeto"[2].

El intelecto mueve presentándole el objeto propio a la voluntad, pero ahora no dice sin más que el objeto mueve *a modo de fin*, sino que

---

[1] I-II, q. 9, a. 1.

[2] I-II, q. 9, a. 1: "Obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum".

aclara que mueve *a modo de principio formal*. Mover a modo de fin es ejercicio de la causalidad final, y mover a modo de principio formal es ejercicio de la causalidad formal; pues bien, Santo Tomás está dando por supuesto que entre ambos tiene que darse necesariamente cierto ejercicio de la causalidad eficiente por la que el fin llega a determinar *de novo* a un agente que estaba en potencia respecto del fin.

Ya quedó dicho al hablar del bien en general: "Como el bien es *quod omnia appetunt*, y esto [lo apetecido] tiene razón de fin, es manifiesto que el bien implica razón de fin. Mas la razón de bien presupone razón de causa eficiente y razón de causa formal. Porque vemos que lo que es primero en el [orden del] causar (*in causando*), es último en [el orden de] lo causado (*in causato*), pues [*in causando*] el fuego primero calefacciona antes de inducir la forma del fuego [es decir, la eficiencia precede a la forma], mientras que [*in causato*] el calor [calefactivo] en el fuego sigue la forma substancial [esto es, la forma precede a la eficiencia]:

- *In causando*, primero se halla el bien y fin que mueve el eficiente; segundo, la acción del eficiente que mueve a la forma; tercero, adviene la forma.
- *In causato*, en cambio, tiene que darse a la inversa, que primero sea la misma forma por la que es ente; segundo, se considera en ella la virtud efectiva, según que es perfecto en el ser (porque cada cosa llega a ser perfecta cuando puede hacer lo que le es semejante, como dice el Filósofo en IV *Meteor.*); tercero, se alcanza la razón de bien, por la que se funda la perfección en el ente"[1].

Si queremos considerar, entonces, cómo se determina la voluntad – que en un comienzo es también *tabula rasa* – respecto de tal o cual bien a amar, tenemos que tener en cuenta el orden *in causando*: *primero*, tenemos el bien conocido que es propuesto como fin por el intelecto; *segundo*, el intelecto obra eficientemente sobre la voluntad determinándola; *tercero*, la voluntad queda reducida por cierta determi-

[1] I, q. 5, a. 4: "Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV *Meteor.*); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur".

nación formal a querer esto y no aquello, en lo que consiste su intención del fin.

Luego, para la segunda reducción en que la voluntad se mueve a querer, habrá que tener en cuenta el orden *in causato*: *primero*, tenemos la forma que determina la potencia en orden a los bienes; *segundo*, se da eficientemente el acto de querer; *tercero*, tenemos la buena voluntad que se ha conformado con el bien conocido. Como dice Santo Tomás en el mismo artículo del bien: "Todo el que tiene voluntad, se dice bueno en cuanto tiene buena voluntad, porque por la voluntad usamos todo lo que hay en nosotros; de allí que no se diga bueno el hombre que tiene buen intelecto, sino el que tiene buena voluntad; porque la voluntad mira el fin como objeto propio"[1].

Estamos así dando la razón a Cayetano en cuanto al modo de influencia del intelecto respecto del acto de la voluntad, aunque no en todos los aspectos de su posición. Cayetano tiene razón en cuanto a exigir una influencia eficiente por parte del intelecto en la especificación de la voluntad: "Como en toda apetición – decía – se dan dos cosas, esto es, su *ejercicio* y la *especificación*, y ambas se encuentran *per se* y *de novo*, es necesario poner para ambas una causa en el género de la causa eficiente, pues de otro modo se daría algo distinto de Dios que se halle *per se* y *de novo* sin eficiente *per se*, lo que es absolutamente imposible. [...] Que el apetito no sea causa *per se sufficienter effectiva* para la especificación de su acto se hace evidente por cuanto todos sus actos serían de una única especie, así como es de una única naturaleza, y como lo son todas las acciones que provienen inmediatamente del calor y de cualquier otra forma. Queda, por lo tanto, que la especificación del acto provenga *effective* del objeto. Y no veo cómo se pueda responder sin satisfacer a esta razón"[2]. Donde Cayetano no tiene razón, y por lo mismo se vuelve oscuro, es en poner que "el apetecible aprehendido es activo no total sino parcial de la apetición, ni causa algo previo al acto, sino el acto mismo"[3]. El acto mismo es causado por la misma voluntad, pero ésta necesita estar determinada previamente para hacerlo, a la manera como el intelecto necesita estar predeterminado por la especie para poner su acto, y es dicha determinación previa la que proviene del intelecto.

Y proporcionalmente, así como hay que decir que el intelecto no es causa del acto mismo de la voluntad, sino de la *impressio* previa, también hay que aclarar que la causa de dicha impresión *no hay que poner-*

---

[1] I, q. 5, a. 4 ad 3.
[2] Cayetano, In I, q. 80, a. 2, n. VI-VII.
[3] Cayetano, In I, q. 80, a. 2, n. VIII.

la en el acto mismo del intelecto, que produce el verbo mental (segunda reducción al acto), *sino en el proceso que imprime la especie* en el mismo intelecto (primera reducción al acto). En cuanto a esto viene bien la indicación que nos había dado Juan de Santo Tomás acerca de la *conformidad* de las dos potencias, por razón de radicación y emanación que ambas tienen en el alma: "Es verdad, en la sentencia de Santo Tomás, que la voluntad, por su conjunción y como radicación en el mismo intelecto (*ex conjunctione et quasi radicatione in ipso intellectu*), participa de algún modo en su operación y eficiencia, que de otra manera no tendría por sí, esto es, el que proceda por modo comparativo y confrontativo (*collativo*), en cuanto elige al obrar uno por sobre otro, pues el modo de proceder *collative* es participado por la voluntad del intelecto, como enseña Santo Tomás en *De Ver.*, q. 22, a. 12. Pero de esta comunicación de perfección no hablamos al presente, porque se hace por emanación o dependencia de una potencia a partir de la otra, porque estas potencias tienen entre sí proporción y conformidad en el moverse, y así participa una del modo de la otra, recíprocamente, en la misma radicación y emanación que tiene de su principio" [1].

Ya se nos había señalado la vía de esta influencia efectiva, porque dijimos que las potencias emanan del alma «por cierta natural resultancia» [2], siendo el alma «*causa quodammodo activa*» [3], pero que lo hacen en orden, emanando en primer lugar las potencias intelectivas. Pues bien, *puesto que la misma potencia de la voluntad no emana directa e inmediatamente del alma sino por medio de la inteligencia, es absolutamente explicable que las determinaciones de la inteligencia produzcan eficientemente determinaciones en la voluntad*. La manera como juegan las funciones de ambas potencias dispone para que se produzca esta eficiencia de sus determinaciones. Así como de la capacidad calorífica del agua, esto es, de su potencia pasiva para recibir calor, se sigue la aptitud del agua para calentar, es decir, una potencia pasiva de volverse calefactiva; así también, de la potencia pasiva del alma para recibir las especies de las cosas, esto es, del intelecto, se sigue la potencia pasiva de apetecer la bondad de las cosas, es decir, la voluntad. Por lo tanto, así

---

[1] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in I^{a}-II^{ae}, q. 10, disp. V, a. 4, n. VI.

[2] I, q. 77, a. 6 ad 3: "La emanación de los accidentes propios a partir del sujeto no es por una transmutación, sino *per aliquam naturalem resultationem*, por cierta natural resultancia, como de uno resulta naturalmente otro, como de la luz el color".

[3] I, q. 77, a. 6 ad 2: "[Respecto] del accidente propio, el sujeto es causa tanto final como *quodammodo* activa; y también *ut materialis*, a modo de causa material, en cuanto es *susceptivum* del accidente. Y de aquí se puede concluir que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin y como principio activo; y de algunas como *susceptivum*".

como de la recepción efectiva del calor, que es una cualidad pasible (cualidad de 3ª especie), se sigue por la misma disposición del sujeto acuoso una potencia activa de calentar (cualidad de 2ª especie); así también de la recepción efectiva de la especie por parte del intelecto agente en el intelecto posible, que es un hábito operativo (cualidad de 1ª especie), se sigue *por resultancia natural* una impresión habitual (cualidad de 1ª especie) en la voluntad por la que puede querer determinadamente tal o cual bien conocido.

El principio activo, por lo tanto, que imprime en la voluntad el querer esto o aquello, es decir, el *movens quantum ad specificationem*, no es propiamente el acto del intelecto (el *intelligere* que produce el verbo mental), sino la misma impresión de la especie cognoscitiva en el intelecto (primera y fundamentalmente la propia de la sindéresis [1]), movida a su vez por la conjunción de otros dos principios eficientes:

- Como principio inmediato, el intelecto agente que imprime la especie en el intelecto.
- Como *primum movens*, la misma alma que, como es principio activo de la misma voluntad por medio del intelecto, obrando *per aliquam naturalem resultationem*, esto es, no de modo libre sino natural, hace que de toda impresión del intelecto resulte una impresión en la voluntad: el intelecto no puede conocer ninguna bondad que, por el mismo hecho, no quede impresa en la voluntad para ser apetecida.

El alma es como talonario de facturas, del que fluye la hoja del intelecto con carbónico sobre la de la voluntad, de manera que, al escribir el intelecto agente sobre aquélla, se marca necesariamente sobre ésta.

Ya señalamos también, al explicar cómo las potencias intelectuales fluyen del alma, que el alma es *receptiva* de estas determinaciones *en cuanto está en potencia*, esto es, en la medida en que es forma de una substancia humana imperfecta, que es concebida sin virtud alguna; y que el alma es *productiva* de todos estos accidentes *en cuanto está en acto*, es decir, en cuanto tiene un *esse* inmaterial, al que le cabe ser *quodammodo omnia*.

---

[1] Algo diremos acerca de esto al tratar más adelante del *primum volitum*. Cf. S. Ramírez, *De actibus humanis*, p. 563: "Consta que el acto de la razón práctica acerca del fin es el acto de la sindéresis; el acto acerca de los medios es acto de la prudencia; y el último juicio práctico-práctico de la razón es la conciencia. Por lo tanto, la moralidad del acto interior de la voluntad *circa finem* depende del juicio de la sindéresis; y la moralidad del acto interior de la voluntad *circa media* depende del juicio de la prudencia o de la conciencia".

Podría sentirse que, ante una explicación que presenta la impresión de las determinaciones de la voluntad de una manera tan automática, es decir, por vía natural y no libre, se esté afectando de algún modo el libre albedrío. Si se sigue a Santo Tomás en el estudio del acto voluntario de elección, donde se ejerce el liber albedrío, puede comprobarse que no es así. Todos los actos de la voluntad presuponen la determinación intelectual: *nihil volitum nisi praecognitum*, y la elección presupone la existencia en la voluntad de todas las impresiones correspondientes a los bienes entre los que se elige, determinados por el *consilium* del intelecto.

También puede parecer excesivo hacer intervenir al intelecto agente, aún de manera mediata, en cada impresión volitiva, cuando los bienes entendidos a veces son resultado de juicios y razonamientos prácticos. Pero recuérdense nuestras reflexiones acerca del verbo de enunciación, especialmente cuando consideramos las enunciaciones en hábito, donde dijimos que «toda determinación formal en el orden de la especie es efecto de la acción del intelecto agente, pues no podemos atribuirle al intelecto paciente el que se determine a sí mismo ni siquiera en aspectos secundarios de sus propias especies, porque implicaría que fuera agente y paciente respecto de lo mismo» [1]. Así también, toda determinación de la voluntad estará en relación inmediata con las determinaciones del intelecto, y por lo tanto con la intervención mediata del intelecto agente. Para verlo mejor habría que estudiar las diferentes especies de determinaciones voluntarias, de lo que algo diremos.

2º *La naturaleza de la impressio volitiva*

La *impressio* volitiva pertenece al mismo género de realidad que la *especie* cognoscitiva, es decir, es un *hábito operativo* que determina la potencia volitiva respecto de sus actos propios. Así como las especies cognoscitivas dan razón de los hábitos intelectuales de sabiduría, intelecto, ciencia, etc., así también las impresiones habituales de la voluntad tienen que dar razón de los hábitos morales. Porque es patente que las operaciones humanas imprimen disposiciones habituales que orientan los actos del intelecto y de la voluntad. Preguntamos y un poco reprochamos a nuestos maestros tomistas, Cayetano y Juan de Santo Tomás, por qué no han prestado más atención a este punto al tratar del grave asunto de la causa del acto de la voluntad.

Se suele decir, en suma simplicidad, que los actos intensos de la voluntad imprimen hábito, como si los hábitos voluntarios fueran causa-

[1] Cf. «6º La enunciación en acto y en hábito», p. 493.

dos por los mismos actos. Pero bien pensado, y hablando en sentido estricto, esto no puede pasar, por lo mismo que dijimos para el intelecto: no podemos decir que la voluntad se determina a sí misma, porque sería activa y pasiva a la vez. Las impresiones volitivas tienen la voluntad como sujeto pasivo, y deben ser impresas por un activo distinto, como señalamos en el punto anterior. Y estas impresiones son habituales, es decir, permanentes, por la misma naturaleza espiritual de la voluntad, que no es una potencia abierta a contrarios. Si la voluntad interviene en la adquisición de sus propios hábitos morales, es de una manera indirecta, en la medida en que mueve el intelecto *ad exercitium*.

Vaya lo dicho en cuanto a lo *genérico*, es decir, lo que la *impressio* volitiva tiene de común con la especie cognoscitiva, y consideremos ahora lo *específico*, lo que tiene de distinto. En el acto de conocimiento, la especie da razón de toda determinación del verbo mental, pues se tiene al verbo como la esencia al ente; tan es así que el verbo mental puede decirse expresión de la especie o especie expresa. Pues bien, lo mismo tiene que darse entre la *impressio* habitual que ahora consideramos y la *impressio* actual o amor-producto. La naturaleza del amor como producto del acto de la voluntad viene determinada por la *impressio* habitual. Por lo tanto, de todo lo que dice Santo Tomás acerca de la naturaleza del amor, que consideramos más arriba en el progreso de la doctrina *junior* a la *senior*, hay que atribuir a la *impressio* todo lo que no implique la actualidad propia del amor-producto.

Dos cosas principales se dijeron acerca del amor: que es *principium motus* y que es *coaptatio*, o sea, que es el *principio de todos los movimientos* apetitivos que se sigue de la *coaptación* del apetito al bien conocido. Ser inicio o principio del mismo movimiento apetitivo supone evidentemente el amor en acto, por lo que a la *impressio* habitual le corresponde propiamente establecer la *coaptatio*. En el momento en que el intelecto entiende la proporción o conveniencia de una cosa respecto de la propia persona, es decir, cuando entiende su bondad, se imprime necesariamente en la voluntad la *coaptación* con la cosa, de la que nace el movimiento a la cosa y la complacencia en la cosa.

Citamos más arriba varios textos donde Santo Tomás describe la *impressio* volitiva: "El bien primero causa en la potencia apetitiva *quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum*, cierta inclinación, o aptitud, o connaturalidad hacia el bien, que pertenece a la pasión del amor"[1]. "Es manifiesto que todo lo que tiende

[1] I-II, q. 23, a. 4.

a algún fin, primero tiene aptitud o proporción al fin, pues nada tiende a un fin no proporcionado. [...] Ahora bien, *ipsa aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor*, la misma aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, que no es otra cosa que la *complacencia* del bien"[1]. "El amor implica cierta *connaturalidad* o *complacencia* del amante a lo amado, pues para cada uno es bueno lo que le es *connatural* y *proporcionado*"[2]. "Hay cierta unión que es esencialmente el mismo amor, y esta unión se da según la *coaptación* del afecto"[3]. "El amor significa cierta *coaptación* de la virtud apetitiva algún bien"[4]. "En el apetito animal o en el intelectivo, el amor es también *consonantia quaedam*, cierta consonancia del apetito a lo que se aprehende como conveniente"[5]. "El amor consiste en cierta cierta *conveniencia* del amante al amado"[6].

La doctrina definitiva de Santo Tomás es que la especie es *imago* de la cosa y la *impressio coaptatio*. La imagen se da según la razón de semejanza, por la que la cosa es en el intelecto; mientras que la *coaptatio* supone inclinación, por la que la voluntad tiende a la cosa: "Entre el intelecto y la voluntad se da la siguiente diferencia: que el intelecto se reduce al acto por cuanto la cosa entendida está en el intelecto según su *semejanza*, mientras que la voluntad se reduce al acto no por cuanto haya en ella cierta semejanza de lo querido, sino porque la voluntad tiene cierta *inclinación* a la cosa querida. Por lo tanto, la procesión que se considera según la razón de intelecto [i.e. la del verbo] se da según la razón de semejanza, y por lo mismo puede tener razón de generación, porque todo generante genera su semejante. Mientras que la procesión que se considera según la razón de voluntad [i.e. la del amor], no se considera según la razón de semejanza, sino más bien según la razón de lo que impele y mueve hacia algo"[7].

---

[1] I-II, q. 25, a. 2.
[2] I-II, q. 27, a. 1.
[3] I-II, q. 28, a. 1 ad 2.
[4] I-II, q. 28, a. 5.
[5] I-II, q. 29, a. 1.
[6] I-II, q. 29, a. 2.
[7] I, q. 27, a. 4: "Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam *similitudinem*, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam *inclinationem* in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid".

3º Consideración física de la impressio volitiva en su analogía con el apetito natural

Para explicarnos lo que hace al apetito volitivo y al acto de amor, Santo Tomás recurre constantemente a la analogía con el apetito natural, ya sea al ejemplo del calor o al de la gravedad. Como éste nos es físicamente más conocido, detengámonos un momento en precisar esta analogía.

Las cosas naturales se caracterizan, de la manera más general, por la *corporeidad*, que podría definirse por dos propiedades principales, la *magnitud*, cantidad continua, que proviene de la materia, con sus formas y figuras características de cada cosa; y la *masa*, cualidad pasible, que proviene de la forma, con su distribución de densidad característica en la cantidad de cada cosa. La masa puede definirse como el *vigor de la corporeidad* de la substancia natural; y así como es la primera cualidad fundamental de las cosas naturales, funda el primer apetito natural, que es la gravedad. La gravedad es potencia pasiva, y se puede definir como el *apetito de los cuerpos por incorporar los cuerpos cercanos*. Si por ella fuera, la masa tiende a concentrar la cantidad y hacer del universo corporal una pelotita; si nuestro cuerpo mantiene su figura humana, es porque las fuerzas electromagnéticas la mantienen a raya (y las fuerzas nucleares mantienen a raya las electromagnéticas para que no nos dispersen en polvo de protones).

La comparación entre la substancia cognoscitiva y la puramente natural se funda en que aquélla puede ser *quodammodo omnia*, mientras que ésta es sólo lo que es. La potencia intelectiva, entonces, es análoga a la materia prima, que puede recibir cualquier forma natural. Y las especies intelectivas, en la complejidad de sus composiciones esenciales y accidentales, son análogas a las formas substanciales con sus accidentes necesarios y contingentes. Pues bien, de las diversas composiciones de las especies se siguen en la voluntad, por resultancia natural, diversas impresiones de coaptación respecto de todo lo que se entiende como bueno. Y esto se da de manera análoga a cómo de los diversos modos de ser naturales se despiertan en las cosas apetitos naturales.

Si consideramos en particular la gravedad como apetito de incorporación, guarda una semejanza especial con la voluntad como apetito del ser. Así como la inteligencia tiene como objeto el ente, así también la voluntad, pues todo lo que es, en cuanto es, tiene cierta bondad, y la voluntad tiende a unirse o *incorporar* todo lo que es. La voluntad en sí misma es potencia primeramente pasiva, como también lo es en sí misma la gravedad, por lo que ni una ni otra puede fundar sin más una acción. Para que pueda haber acto de voluntad, esto es, amor – como

también para que pueda haber acto de la gravedad, es decir, peso o fuerza (amor natural) – tiene que darse cierta determinación. El intelecto tiene que presentar al apetito un ente particular como objeto a amar, imprimiendo en la voluntad, por resultancia natural, cierta coaptación al mismo. Como así también al cuerpo debe hacérsele presente otro cuerpo a cierta distancia para que pueda despertarse la fuerza de gravedad.

La coaptación respecto a un bien determinado hace pasar la voluntad de potencia pasiva a potencia activa, haciéndola capaz de poner su acto de amor y despertar el movimiento a la cosa, si no la posee, o aferrarse a la cosa, si la posee. De manera análoga, la presencia de otro cuerpo a cierta distancia del cuerpo grave hace pasar la gravedad de potencia pasiva a activa, pudiendo fundar la fuerza de gravedad hacia la cosa. En física, la activación de la gravedad se denomina *energía gravitatoria*. La *impressio* de la voluntad respecto del bien conocido, entonces, guarda cierta analogía con la *energía* gravitatoria de un cuerpo respecto del cuerpo cercano. Así como la *impressio* no es acto sino hábito, por lo que pertenece al orden del ser o acto primero y no de la acción o acto segundo, así también la energía gravitatoria pertenece al orden del ser, como cualidad pasible, y se distingue de la fuerza de gravedad, que es acción. En física, aquélla se mide por magnitudes escalares (sin dirección) y ésta por magnitudes vectoriales (con dirección, lo que es propio del movimiento).

Aunque las analogías entre las realidades espirituales y las corporales nunca son perfectas. Podría pensarse que, si la coaptación es energía, a mayor energía, mayor coaptación y mayor amor. Pero la comparación no va en este sentido, porque hay mayor energía cuando hay mayor distancia entre los cuerpos, y la fuerza de gravedad entre ellos es menor. La mayor coaptación se da con la cercanía, en que la fuerza es mayor, pues el amor se hace más intenso en el gozo de lo inmediato que en el deseo de lo lejano, y el deseo crece con la cercanía y disminuye con la lejanía, como la fuerza de gravedad. La coaptación física, entonces, como la amistad, tiene que ver con la cercanía, que es lo que más determina la incorporación, y guarda cierta relación con la energía. Ahora sólo queríamos señalar que, también en el apetito natural, no basta la pura potencia apetitiva para poner la acción sin alguna determinación de la misma respecto de sus objetos. No basta la gravedad, hace falta determinarla por la cercanía.

4º Consideración metafísica de la impressio coaptativa de la voluntad

La tendencia de cada cuerpo natural a unirse con todos los cuerpos del universo corporal en la esfera más densa posible es una imagen cier-

tamente sensible de la tendencia del ente espiritual. Dijimos más arriba que el ente propiamente dicho es el ser espiritual[1], porque reproduce *quodammodo* lo propio del Ser divino que es serlo todo, *omnia*. El ente espiritual es *quodammodo omnia* por el intelecto, en la medida en que puede recibir en su inteligencia las imágenes inteligibles de todas las cosas. Pero Dios tiene *realmente* la perfección de todas las cosas, y el ente espiritual no se va a conformar que tenerlas *mentalmente*, de allí que de su posesión mental se sigue en los seres espirituales el amor por el ser real, por poseer *realmente omnia*.

El mismo hecho de estar abierto a recibir la forma y quididad de todas las cosas manifiesta en el ente espiritual su apertura a cierta unión con todas las cosas, de modo que nada le es indiferente y en todo halla cierta proporción y complementación. Por eso, de toda información intelectual por la recepción de la especie de alguna cosa, se sigue en la voluntad la determinación de una proporción o coaptación a dicha cosa, de la que nace el amor. La existencia mental de la cosa en el espíritu es demostración *de facto* de la proporción y complementación real. Si conozco la vaca, quiere decir que mi ser no es ajeno al de la vaca, y que podemos unirnos en algo mejor para los dos. A cada *imagen* intelectiva ordenada al ser mental, le sigue una *coaptación* volitiva ordenada al ser real que da inicio al movimiento apetitivo.

VI. Segunda reducción: el acto de amor y la metafísica del bien

Una vez actualizada la voluntad por la *impressio* habitual, pasa de potencia pasiva a potencia activa, capaz de reducirse al acto por sí misma. Consideremos, entonces, el principio activo de esta segunda reducción al acto, y luego el acto mismo.

1º Cuál es el principio activo de la segunda reducción al acto de la voluntad

En cuanto al principio activo de la segunda reducción al acto de la voluntad, por la que pasa de querer en hábito a querer en acto, ya dijimos lo principal al tratar de la «causalidad divina y causalidad creada» en el primer capítulo[2]. Todos los actos deliberados de la voluntad son movidos *quantum ad excercitium* por el querer del bien universal, que

[1] Cf. «1º El ente propiamente dicho es espiritual», p. 316.
[2] Cf. «2º Dios como primer motor del movimiento voluntario», p. 191.

es acto necesario de la voluntad (de manera análoga a como los actos de entender las conclusiones son movidos por el acto de entender el principio en la inteligencia). Ahora bien, el acto de querer el bien universal es puesto naturalmente por el alma cuando el intelecto madura el concepto de bien universal, dando inicio a la vida moral. Porque así como del alma resulta naturalmente la potencia volitiva, también resulta naturalmente el acto por el que se mueve a su objeto propio, que es el bien universal. Por eso dice Santo Tomás que el *movens quantum ad exercitium* se tiene *ex parte subiecti*.

Podría parecer desproporcionado el acto respecto de su principio motriz, porque el movimiento de la voluntad es en orden al bien universal o infinito, mientras que el alma es un ente particular o finito. Pero aquí hay que tener en cuenta que el alma mueve *en cuanto está en acto* por su *esse* inmaterial, que es *quodammodo* infinito, pues se abre a ser *quodammodo omnia*.

Lo que realmente no se justifica sin más, es que siendo el alma un acto permanente, pueda poner su operación de amar sin inmutación en sí misma, como motor inmóvil, lo que sólo se explica en aquel ente cuyo ser se identifica con su acción: Dios. Como el alma es en sí misma inmóvil, necesita ser movida por otro para poner sus actos naturales, y ese otro – dijimos – no puede ser sino el mismo Autor de la naturaleza del alma: "La voluntad tiene orden al bien universal; de allí que nada puede ser causa de la voluntad, sino el mismo Dios, que es el bien universal"[1]. El alma, entonces, es el primer motor intrínseco del que fluyen *naturaliter* no sólo todas las potencias, sino también todos los primeros actos de las potencias, pero no es motor *omnino* inmóvil sino movido extrínsecamente por el Autor de la naturaleza, que es también Primer motor absolutamente inmóvil de la universalidad de todo movimiento.

Ahora sí, después de haberle dado la razón a Cayetano en cuanto a la primera reducción al acto, podemos darle la razón a Juan de Santo Tomás en la segunda. Una vez informada por la coaptación habitual que ordena la potencia volitiva al bien entendido, debemos reconocerle al objeto su influencia como causa final. La regla es que el objeto de la potencia pasiva obra como eficiente, mientras que el de la potencia activa obra como fin. Porque el fin se vuelve causa en la medida en que informa al agente, es la *cuius causa*, que tiene la razón de causa de manera

[1] I-II, q. 9, a. 6: "Voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem".

oblicua, no por sí sólo sino en cuanto actualiza al agente. Es irracional pretender que la voluntad tome como fin tal o cual bien, según advertía Cayetano, sin estar determinada de alguna manera a tal o cual objeto. Una vez determinada por la *impressio* coaptativa, hay que reconocer que la voluntad se mueve atraída por el bien como por causa final. Y aquí el bien que mueve, como dice Juan de Santo Tomás, es el de la cosa en cuanto existe en sí, con su ser real, y no en cuanto existe en el intelecto, con ser mental. El conocimiento es sólo condición *sine qua non* para que pueda hacerse presente al apetito. Pero Juan de Santo Tomás debería haber tenido en cuenta que el *hacerse presente* supone la *resultancia eficiente* de la especie intelectual a la *impressio* volitiva.

2º El acto de querer comparado con el acto de entender

Llegamos a nuestra tercera cumbre tomista, o a nuestro tercer abismo, si siguiéramos la imagen de la inmersión. La primera es la del *acto de ser participado por la esencia*, cumbre totalmente explícita, visitada por todo buen tomista. La segunda cumbre se hace visible al que subió la primera, y es la del *acto de entender participado por la especie*, doctrina explícita en su planteo pero escondida en su consecuencia, y que no parece mostrar la banderilla de ningún escalador tomista. Y la tercera se intuye, pero está cubierta por la neblina, y es la del *acto de amar participado por la impressio coaptativa de la voluntad*. Si el Angélico no fuera un santo, ciertamente hubiera sufrido no poco por no haber tenido la ocasión de hacerla explícita.

Hay que decir ciertamente que *el acto de amar es participado por la impressio al modo como el esse es participado por la esencia*. Lo pide a gritos la analogía con el acto de entender, respecto del cual tantas veces lo afirma Santo Tomás. El acto de amar, entonces, debe entenderse según la misma *metafísica de la participación* que Santo Tomás desarrolló para el acto de ser y aplicó al acto de entender[1].

Lo que exige esta metafísica de la participación es la universalidad del objeto de la voluntad, análoga a la universalidad del objeto del intelecto, fundadas ambas en la universalidad del ser de Dios. El objeto propio respecto del cual se especifica la voluntad no es tal o cual bien, sino el bien universal: "Como todas las cosas proceden de la voluntad divina, todas a su modo se inclinan al bien por el apetito, pero de diversos modos. [...] Unas se inclinan al bien con conocimiento, por el que

[1] Cf. «5º La metafísica del acto de entender», p. 445.

conocen la misma razón de bien, lo que es propio del intelecto. Y éstas se inclinan al bien *perfectissime*; no sólo como dirigidas al bien por otro, como las que carecen de conocimiento; ni sólo a un bien particular, como aquellas en las que sólo hay conocimiento sensitivo; sino como inclinadas *in ipsum universale bonum*, al mismo bien universal. Y esta inclinación se denomina voluntad"[1]. "La virtud pasiva de la voluntad se extiende al bien en universal, pues su objeto es el bien universal, como también el objeto del intelecto es el ente universal"[2]. "El objeto de la voluntad es el fin y el bien en universal; por lo que no puede darse la voluntad en los que carecen de razón e intelecto, pues no pueden aprehender lo universal, sino que en ellos hay apetito natural o sensitivo, determinado a algún bien particular"[3].

La voluntad es signada por la coaptación de todos los bienes particulares que conoce el intelecto, y cada una de estas impresiones determina el acto de la voluntad a ser amor de este o de aquel bien. Pero ninguno de estos objetos agota – si así se puede decir – el acto de voluntad, porque el único objeto que le es adecuado es el bien universal. Ahora bien, el bien universal es sólo Dios, por lo que tendría que presentarse Dios como objeto a la voluntad para llenar su apetito de bien: "El objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal (*universale bonum*); como el objeto del intelecto es la verdad universal (*universale verum*). Por lo que se ve que nada puede aquietar la voluntad del hombre, sino el bien universal, que no se halla en nada creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene *bondad participada*. De allí que sólo Dios puede llenar (*implere*) la voluntad del hombre"[4]. Pero Dios no puede ser conocido en sí mismo por la luz natural de ningún intelecto creado, por lo que sólo puede presentarse a la voluntad en la visión beatífica: "Los demás bienes inclinan de alguna manera (*aliqualiter*) la voluntad, pero nada mueve suficientemente la voluntad sino el bien universal, que es Dios; y este bien sólo Él lo muestra, para que por esencia sea visto por los bienaventurados"[5].

Por lo tanto, así como los bienes creados sólo participan del bien universal, siendo ciertos bienes particulares, coartados según la naturaleza de cada uno: "La criatura corporal es buena según su naturaleza, pero no es el bien universal, sino que es cierto bien particular y contraí-

---

[1] I, q. 5, a. 2 ad 4.
[2] I, q. 105, a. 4.
[3] I-II, q. 1, a. 2 ad 3.
[4] I-II, q. 2, a. 8.
[5] I, q. 106, a. 2.

do (*contractus*)"[1]; así también las impresiones que coaptan la voluntad en orden a dichos bienes particulares, coartan o contraen el acto de la voluntad, a la manera como las esencias coartan o contraen el *esse*. La aptitud, entonces, del acto de la voluntad para adecuarse y coaptarse al bien universal, nos pide entender la actualización de cada *impressio* particular según la metafísica de la participación.

Hay que repetir, entonces, para el acto de amor lo mismo que dijimos más arriba del acto de entender[2]:

El objeto del intelecto es el ente en toda su universalidad, por lo que el acto de entender tiene la misma universalidad o infinitud que el acto de ser. Todo lo que el *actus essendi* pone en la existencia en el orden del ser, el *actus intelligendi* lo puede hacer existir en el orden del conocimiento.

Ahora bien, el *acto de ser* sólo se da puro y subsistente en Dios, siendo Dios, mientras que para existir en lo creado debe ser participado por las esencias, que lo determinan o coartan en su infinitud, haciendo que sea esto o aquello. De la misma manera, el *acto de entender* se da puro y subsistente en el Inteligente divino, pues Dios es también el *ipsum intelligere subsistens*, y para existir en las inteligencias creadas debe ser determinado o coartado por las especies, que son las mismas esen-

El objeto la voluntad es el bien en toda su universalidad, por lo que el acto de amar tiene la misma universalidad o infinitud que el acto de ser. En orden a todo lo que el *actus essendi* pone en la existencia en el orden del ser, el *actus volendi* puede actualizar una impresión coaptativa de la voluntad.

Ahora bien, el *acto de ser* sólo se da puro y subsistente en Dios, siendo Dios, mientras que para existir en lo creado debe ser participado por las esencias, que lo determinan o coartan en su infinitud, haciendo que sea esto o aquello. De la misma manera, el *acto de amar* se da puro y subsistente en el Amante divino, pues Dios es también el *ipsum velle seu amare subsistens*[3], y para existir en las voluntades creadas debe ser determinado o coartado por ciertas impresiones, que son coaptaciones de

[1] I, q. 65, a. 1 ad 2. Cf. I, q. 103, a. 2: "Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum".

[2] Cf. «5º La metafísica del acto de entender», p. 445.

[3] I, q. 19, a. 1: "*Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle*. En Dios tiene que haber voluntad, puesto que en Él hay intelecto; y así como su entender es su ser, así también su querer".

cias de las cosas en cuanto presentes y unidas al intelecto.

Por lo tanto, entre las especies y el *intelligere* se da una manera de participación estrictamente *análoga* a la que se da entre las esencias y el *esse*, que tan profunda y profusamente nos ha explicado Santo Tomás. La especie se tiene al *intelligere* como potencia al acto, de manera análoga a como la esencia se tiene al *esse*, también como potencia a acto.

las bondades de las cosas en cuanto presentes y unidas la voluntad.

Por lo tanto, entre dichas impresiones y el *amare* se da una manera de participación estrictamente *análoga* a la que se da entre las esencias y el *esse*, que tan profunda y profusamente nos ha explicado Santo Tomás. La *impressio* se tiene al *amare* como potencia al acto, de manera análoga a como la esencia se tiene al *esse*, también como potencia a acto.

Lo que en Dios se da *unite et simpliciter*, en lo creado se da *divise et multipliciter*. En Dios se identifica el acto de ser con el acto de entender y el acto de amar, siendo Dios el *ipsum esse, intelligere et velle subsistens*. Mientras que en lo creado se distinguen los tres actos, en cuanto participados por tres principios potenciales: las esencias, las especies y las impresiones. Y así como en Dios, aunque se identifiquen estos tres actos, hay un *orden de razón* por el que se entiende que del *esse* se sigue el *intelligere*, y del *intelligere* el *velle*, en lo creado hay un *orden real* por el que del *esse* del alma si sigue la aptitud para poner el *intelligere*, y del *intelligere* el *amare*.

VII. El amor como producto análogo al verbo mental

1º Composición metafísica del amor

Puede llamarse amor al acto de amar, pero hay también un amor que es producto o compuesto – como el 6 es producto o compuesto de 2 y 3 – del acto de amar, a modo de principio actual, y de la *impressio* coaptativa como principio determinativo (potencial), de modo análogo a como el verbo es producto o compuesto del acto de entender y la especie[1].

No hemos visto que Santo Tomás proponga explícitamente en el proceso del amor dos coprincipios análogos a la especie y el *intelligere* en el proceso del conocimiento. Lo que sí propuso explícitamente fue su

[1] Cf. «3º El verbo como producción del intelecto», p. 459.

consecuencia, esto es, la distinción entre el acto de amar y el producto de dicho acto: "*Ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis* (de que alguien ame alguna cosa proviene *cierta impresión*, para decirlo de alguna manera, de la cosa amada en el afecto del amante)"[1]. Esta es una distinción estrictamente análoga a la que hay entre el acto de entender y su producto, el verbo mental.

Como dijimos, y nos lo aclara el mismo Santo Tomás, la necesidad de distinguir entre acción y producto viene del hecho que ambos, el entender y el amar, son acciones inmanentes: "El *intelligere* y el *velle et amare*, aunque se significan por modo de acciones transeúntes en sus objetos, son acciones que permanecen en los agentes, como se dijo más arriba [I, q. 14, a. 2]; mas [lo son] de tal manera que en el mismo agente implican cierta relación al objeto. De allí que el amor, también en nosotros, es algo que permanece en el amante, y el verbo mental [es algo] que permanece en el que lo dice; aunque con cierta relación a la cosa expresada por el verbo, o amada"[2].

La acción significada por el verbo amar, entonces, puede referirse al objeto, esto es, a la cosa amada, por modo transeúnte, o puede referirse al producto inmanente: "[De un modo] en el amor o dilección no se implica sino la relación del amante a la cosa amada; [...de otro modo] usamos estas palabras para expresar la relación de aquella cosa que procede por modo de amor, a su principio, y a la inversa; de tal manera que por «amor» se entienda el amor que procede, y por «amar» (*diligere*) se entienda espirar el amor que procede"[3].

La distinción entre el amor acción y el amor producto de dicha acción presenta, como lo señalamos para el *intelligere* y el verbo[4], problemas que no tendrían solución si no se planteara la relación del *ama-*

---

[1] I, q. 37, a. 1.

[2] I, q. 37, a. 1 ad 2: "Intelligere et velle et amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in obiecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est; ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quandam ad obiectum. Unde amor, etiam in nobis, est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam".

[3] I, q. 37, a.1: "[Sic igitur, inquantum] in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, [amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere. Inquantum] vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso; ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, [sic amor est nomen personae, et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare]".

[4] Cf. «4° La solución superior de todas las aporías», p. 464.

re a la *impressio* habitual según la composición tomista de acto a principio determinante, de modo que haya un amor que sea el *compuesto de estos dos coprincipios*. Las acciones de entender y amar deben ser algo último en el hombre, y sin embargo deben tener sus productos inmanentes, que en cuanto tales serían posteriores. Esto sólo se explica si las acciones de entender y amar son los actos de cada compuesto producido, porque tanto el acto como el compuesto actualizado son algo último a la vez y por lo mismo.

La analogía entre el orden del ser y el orden del obrar que establecimos para el verbo, debe completarse ahora con lo que pertenece al proceso del amor:

Elementos		**Orden del ser (acto primero)**	**Orden del obrar (acto segundo)**	
Determinativos	Potencia	*Materia*	*Intelecto*	*Voluntad*
	Acto	*Forma*	*Especie*	*Impressio*
Actual		*Esse*	*Intelligere*	*Amare*
Producto		*Ente*	*Verbo*	*Amor*

2º Naturaleza del amor

Hay ciertamente una estrecha analogía entre la composición metafísica del verbo y la del amor, en cuanto actos inmanentes; pero sólo analogía, esto es, hay también una profunda diferencia de naturaleza entre el producto del acto de conocer y el producto del acto de amar. De esto sí habló explícita y claramente Santo Tomás, como vimos. Sólo que ahora podemos volver sobre lo dicho a la luz de la composición que descubrimos.

El verbo es una *imagen* mental del ente real, a modo de ente de orden segundo; es un producto acabado, de allí que pueda hablarse respecto de él de una *concepción*, pues se trata de la generación de algo terminado que reside en el intelecto mismo. La naturaleza del amor, en cambio, no es la de una imagen de la cosa, sino la de una *coaptación* que proporciona la voluntad con la cosa misma. De allí que el proceso del amor no parezca tener un producto inmanente propiamente dicho – por eso quedó ignorado e innominado –, pues lo que permanece en la voluntad no es un producto acabado, no es algo que tenga razón de perfecto y terminado, sino que tiene razón de impulso o movimiento hacia el objeto, hacia la cosa buena: "Lo amado existe en la voluntad como lo

que inclina y en cierto modo impele intrínsecamente al amante en la cosa amada misma"[1]. Y el movimiento es *acto imperfecto*.

De allí que, en un primer momento, el mismo Santo Tomás pensó que en el proceso del amor no había propiamente producto, como dice en su principal obra de juventud: "Algo puede proceder de otro de dos maneras:

- de un modo, como acción del agente u operación del que obra, [*sicut*] *operatio ab operante*;
- de otro, como lo obrado del que obra, *sicut operatum ab operante*.

Porque el *proceso de la operación* a partir del que obra no distingue un cosa existente por sí de otra cosa existente por sí, sino que distingue la perfección de lo perfecto, porque la operación es perfección del que obra. Pero el *proceso de lo obrado* distingue una cosa de otra. [...] Mas entre el intelecto y la voluntad se da la siguiente diferencia: que la operación de la voluntad termina en la cosa, en la que se da lo bueno y lo malo; mientras que la operación del intelecto termina en la mente, en la que se da lo verdadero y lo falso. De allí que la voluntad no tiene algo que procede de la misma que se dé en ella, sino por modo de operación; mientras que el intelecto tiene en sí mismo algo que procede de él, no sólo por modo de operación, sino también por modo de cosa obrada. De allí que el verbo se significa como cosa procedente, pero el amor como operación procedente"[2].

En la *Suma* dice otra cosa. Tanto en el intelecto como en la voluntad hay algo que procede como acción, *operatio*, y algo que procede como producción, *operatum*; pero en el intelecto se da como algo terminado, mientras que en la voluntad como impulso a la cosa. Pero si el amor es

---

[1] IV Contra Gentes c. 19: "Amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam".

[2] De Ver. q. 4, a. 2 ad 7: "Dupliciter aliquid potest procedere ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. [...] Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem: quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in VI *Metaphysic.*. Et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa, quod in ea sit nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae. Et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens".

impulso a la cosa, es justamente porque la imagen de la cosa que posee el intelecto no tiene *esse* real sino sólo mental, con lo que el alma no se conforma. Porque intelecto y voluntad son dos potencias *complementarias*, por las que el alma se hace *quodammodo omnia*. De la imagen que concibe el intelecto de la cosa, se sigue en la voluntad el impulso amoroso a la cosa en sí misma.

El amor es como un *pondus*, una porción de la cosa que tiende por su peso a incorporarse a la totalidad de la cosa, por lo que la cosa se vuelve como su centro de gravedad. Así como la gallina singular tiende como a su centro a la gallina universal, a la *per-se*-gallina de la cual es sólo participación momentánea, y no deja de cacarear hasta que sus huevos eclosionan y se propaga la especie, pues no se conforma consigo misma, así también el alma no se conforma con sus conceptos, sino que se agita hasta poseer como se pueda la realidad concebida.

Hablando sin comparaciones, *todo agente obra en cuanto está en acto* y *todo agente obra por un fin*: no sería agente si no tuviera cierta perfección que comunica por su operación, pero no se propondría un fin si ese fin no fuera algo que lo perfección aún más. El agente, entonces, obra en cuanto tiene una *forma imperfecta* y procura la *forma perfecta*: la gallina obra en cuanto tiene la forma de gallina y procura la forma de la *per-se*-gallina. Así también el alma: obra porque tiene en sí la forma del bien, pero la tiene sólo en su ser mental, por lo que la procura en su ser real. Es verdad que tiene la forma en el intelecto y la procura por la voluntad, pero al ser dos potencias realmente distintas, para que la voluntad obre como agente, la forma tiene que darse de alguna manera también en ella, y se da como coaptación e impulso: ya se da el bien *quodammodo* en la voluntad, porque si no, no lo buscaría, pero se da intencional y no real, con el modo de ser que le confiere el acto de amar, por lo que lo busca en su realidad.

Sólo en lo divino el Verbo es Imagen con el mismo ser divino, de allí que sólo en lo divino el producto de la procesión del amor será también Amor con ser divino en el que descansa la voluntad, y no un impulso a algo otro que no se dé en ella.

VIII. División en especies de las operaciones de la voluntad

Habiendo analizado la estructura metafísica del amor en general, conviene ahora considerar la división en especies de las operaciones de la voluntad. Viendo la importancia que tuvo la distinción de las dos es-

pecies de verbo mental, el de simple aprehensión y el de juicio, y puesto que estudiamos el amor por comparación con el verbo, nos preguntaremos si hay algo semejante en la voluntad a lo que se produce en el intelecto por la reflexión sobre el mismo acto. Pero primero consideremos si hay reflexión en la voluntad.

1º ¿Hay reflexión en la voluntad?

La división de las tres operaciones del intelecto se funda en la reflexividad. A la simple aprehensión le sigue la enunciación en cuanto ésta reflexiona sobre aquélla, tomándola como sujeto de un predicado. Y a la enunciación le sigue el razonamiento, en cuanto es movimiento de enunciaciones en el que se compara la premisa mayor con otra menor, comparación que supone también reflexión de un acto sobre otro, para dar lugar a la conclusión. Pues bien, siguiendo la analogía entre la operación del intelecto y la de la voluntad, que tanto provecho nos ha traído, cabe preguntarse si la reflexividad es algo propio de toda operación inmanente puramente espiritual, y que también se da entonces en la voluntad, con lo que quizás podría fundarse cierta división de operaciones análoga a la que se da en el intelecto.

En cierto modo sí y en cierto modo no. La reflexividad del intelecto nos permite conocer el conocimiento, y es claro que amamos el amor, lo que supone cierta reflexión de la voluntad sobre sus propios actos: "Los actos de la voluntad reflexionan sobre sí mismos"[1]. "El amor, por la naturaleza de la potencia de la que es acto, tiene el que pueda reflexionar sobre sí mismo"[2]. Pero siempre y necesariamente se cumple que el objeto del amor es el bien *conocido*, por lo que no podríamos amar el amor si no conociéramos el amor. De allí que no hay una reflexividad propia de la voluntad, como si esta pudiera volverse sin más sobre su acto, como hace el intelecto; la reflexividad que hallamos en las operaciones de la voluntad depende del intelecto y no es otra que la del intelecto. Los actos de la voluntad siempre siguen a actos del intelecto.

Esto es así porque el término de la operación del intelecto está en el mismo intelecto, en quien se da formal y primeramente la razón de verdad, mientras que el término de la operación de la voluntad está en la cosa, en quien se da formal y primeramente la razón de bondad. La operación del intelecto termina en la producción del verbo mental, que es

---

[1] I-II, q. 16, a. 4 ad 3: "Actus voluntatis reflectuntur supra seipsos".

[2] II-II, q. 25, a. 2: "Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti".

una imagen de la cosa y que tiene razón de algo acabado y perfecto; mientras que la operación de la voluntad tiene también un amor producto, pero éste no tiene razón de acabado y perfecto, sino razón de impulso al bien conocido. Por eso el intelecto puede tomar su producto como objeto de conocimiento, pues tiene perfecta razón de inteligible, mientras que la voluntad no puede tomar su producto como objeto de amor, porque no tiene perfecta razón de apetecible, pues es sólo un movimiento a lo apetecible. Primero el intelecto debe entender que el amor es también algo bueno para que la voluntad pueda tomarlo entonces como objeto. La voluntad sigue siempre al intelecto, es siempre un eco y un duplicado activo de lo que el intelecto asimila en el orden entitativo. De allí que la voluntad no tenga reflexión propia, sino que siga de alguna manera las reflexiones del intelecto.

Lo que frecuentemente señala Santo Tomás es la mutua inclusión entre el intelecto y la voluntad: el intelecto conoce el amor y la voluntad quiere el conocimiento, porque el amor es una verdad particular, y el conocimiento es un bien particular. "La voluntad y el intelecto se incluyen mutuamente, pues el intelecto entiende la voluntad, y la voluntad quiere que el intelecto entienda. Así entonces, entre lo que se ordena al objeto de la voluntad, se contiene también lo que es del intelecto, y a la inversa. De allí que, en el orden de lo apetecible, lo bueno se tiene como universal, y lo verdadero como particular; mientras que en el orden de lo inteligible es a la inversa"[1]. "*Verum et bonum* se convierten según el sujeto [*secundum rem*], porque todo *verum* es *bonum*, y todo *bonum* es *verum*. Pero según razón, se exceden mutuamente, así como el intelecto y la voluntad se incluyen mutuamente; pues el intelecto entiende la voluntad, y muchas otras cosas, y la voluntad apetece lo que pertenece al intelecto, y muchas otras cosas. De allí que lo verdadero, según su razón propia, por la que es perfección del intelecto, es cierto bien particular, en cuanto es cierto apetecible. Y igualmente lo bueno, según su propia razón, según que es fin del apetito, es cierta verdad, en cuanto es cierto inteligible"[2].

Pero aun esta mutua inclusión de los actos de una potencia en el campo objetivo de la otra no es perfectamente simétrica. Obsérvese cómo Santo Tomás matiza las expresiones: dice «el intelecto entiende la voluntad, y la voluntad quiere que el intelecto entienda», y no usa la expresión simétrica «y la voluntad quiere el intelecto»; como también dice «el intelecto entiende la voluntad, y la voluntad apetece lo que perte-

[1] I, q. 16, a. 4 ad 1. Cf. I, q. 82, a. 4 ad 1.
[2] II-II, q. 109, a. 2 ad 1.

nece al intelecto», y no dice simplemente «la voluntad apetece el intelecto». Porque el intelecto puede volverse inmediatamente sobre el acto de voluntad por cierto modo de reflexión y entenderlo en cuanto tiene cierta entidad inmaterial. Pero la voluntad no puede tomar como objeto inmediato el acto del intelecto, como ningún otro bien, porque su objeto es el bien *entendido*, el bien presentado como tal por el mismo intelecto. Para que la voluntad pueda tomar como algo bueno las cosas que pertenecen al intelecto, el intelecto debe volver sobre estas mismas cosas por reflexión y entenderlas como buenas, por lo que siempre entre la voluntad y su objeto está como condición *sine qua non* el entendimiento de la bondad de dicho objeto, aún respecto de los actos del mismo intelecto: el intelecto entiende que es bueno entender, y recién entonces lo quiere, mientras que el intelecto entiende que quiere sin más. Sólo el intelecto es propiamente reflexivo.

2º *La división de los actos de la voluntad*

Santo Tomás hace un finísimo e insuperable análisis de los actos de la voluntad en el tratado de los actos humanos de la Iª-IIæ, q. 6 a 21 (94 artículos). El análisis es difícil por la estrechísima relación que existe – según venimos señalando – entre los actos del intelecto y de la voluntad. Como el intelecto determina la voluntad *quantum ad specificationem* y la voluntad mueve el intelecto *quantum ad excercitium*, a veces llega a ser difícil determinar si un acto pertenece a la voluntad o al intelecto. Pero nuestro Angélico Doctor, con su pedagogía nacida casi más de su amor a los discípulos que de su misma sabiduría, nos ofrece un esquema de división muy claro en su substancia, aunque lleno de sutilezas en el detalle.

<table>
<tr><td rowspan="7">Actos voluntarios</td><td rowspan="6">Actos elícitos</td><td rowspan="3">Acerca del fin</td><td colspan="2">Simpliciter</td><td>Velle</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Secundum quid</td><td>Obtenido</td><td>Fruitio</td></tr>
<tr><td>Mediado</td><td>Intentio</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Acerca de los medios</td><td colspan="2" rowspan="2">Ordo intentionis</td><td>Electio</td></tr>
<tr><td>Consensus</td></tr>
<tr><td colspan="2">Ordo executionis</td><td>Usus</td></tr>
<tr><td colspan="4">Actos imperados</td></tr>
</table>

Pone una primera división entre actos elícitos e imperados: los actos *elícitos* son aquellos puestos por la misma voluntad, mientras que los *imperados* son puestos por otras potencias movidas por la voluntad.

Los actos elícitos se dividen en actos cuyo objeto es el fin, y en aquellos que se mueven en lo que es *ad finem*. Los actos que se mueven al fin pueden considerarlo *simpliciter* o *secundum quid*: el acto que considera el fin *simpliciter, ut sic*, es la *simplex voluntas* o *velle*; pero el fin puede considerarse como obtenido, y entonces tenemos el acto de *fruición*; o puede considerarse como por obtener, y tenemos el acto de *intención*, que mira el fin a alcanzar por los medios. Respecto de los medios, es decir, de lo que se ordena *ad finem*, tenemos dos actos que pertenecen al orden de la intención: la *elección*, acto de la voluntad que depende de la deliberación del intelecto, y el *consentimiento*; y un tercero que pertenecen al orden de la ejecución: el *uso*, que está en estrecha dependencia del acto de imperio, propio del intelecto.

Ahora bien, lo que caracteriza a los actos de la voluntad en cuanto apetito racional, y los distingue de los actos de los apetitos sensibles, es el querer de los medios por su orden al fin, porque sólo el intelecto es capaz de conocer este ordenamiento, y no así el conocimiento sensible, del que depende el apetito sensible. La concupiscencia tiene actos de amor y de gozo semejantes al acto de simple voluntad y de fruición, pero no tiene nada semejante a la intención o a la elección[1]. El querer del fin a alcanzar por los medios (intención) y el querer de los medios por su orden al fin (elección y consentimiento) presuponen cierto discurso o razonamiento del intelecto práctico, que Santo Tomás denomina *deliberación*[2].

El intelecto especulativo considera lo que las cosas son, mientras que el intelecto práctico dispone que las cosas se hagan. De allí que el principio del intelecto especulativo es «lo que es», el ente, considerado en su esencia, en su verdad y en su bondad: procura conocer la quididad o esencia de lo que es; confirma que se halla en la verdad respecto de él; y lo entiende como apetecible, es decir, como fin a procurar o gozar.

La actitud práctica del intelecto se origina al encontrarse el hombre ante un fin a procurar. El principio, entonces, del orden práctico es también el ente en cuanto bien, pero no el bien como primero en la intención, esto es, como causa final, sino *el bien como último en la ejecución*, como efecto final. El bien en cuanto primero en la intención es algo que existe, no algo que se hace: es primeramente Dios. El bien en cuanto último en la ejecución es algo que no existe y debe hacerse: es últimamente la beatitud, la posesión de Dios.

El espíritu no descansa hasta que el intelecto no se halla en la posesión de la verdad completa y la voluntad en la posesión del bien comple-

[1] En cuanto a la intención, cf. I-II, q. 12, a. 5; en cuanto a la elección, cf. I-II, q. 13, a. 2.
[2] Cf. I-II, q. 14.

to. Como vimos, el intelecto posee la verdad cuando vuelve sobre su propio conocimiento y confirma su adecuación a lo real, lo que hace por el juicio o proposición. Pues bien, para declararse en la posesión del bien, el intelecto debe comprobar que conoce el verdadero bien universal y que su voluntad se halla coaptada respecto de él, que es un juicio sobre la rectitud de la voluntad. En la Patria celestial, este juicio pertenecerá al intelecto especulativo, pues el hombre conocerá a Dios tal como es en sí, y tendrá evidencia de la rectitud de su voluntad. Pero en su peregrinación terrenal el hombre no puede conocer el bien universal sino por cierto salto analógico a partir de los bienes creados – lo consideraremos mejor al hablar del amor del hombre a Dios, en la próxima sección –, por lo que desde el comienzo se presenta como bien a procurar por ciertos medios, planteo propio del intelecto práctico.

El discurso práctico o deliberación, entonces, se propone a la manera del discurso especulativo, a modo de cierto silogismo. En ambos se va de lo conocido a lo desconocido. En el discurso especulativo se parte de los primeros principios conocidos por sí mismos, por el hábito del *intellectus*, yendo de lo más universal a lo menos universal, y terminando en la conclusión, conocida por el hábito de ciencia. El discurso práctico, en cambio, no se mueve en el plano de lo universal sino de lo concreto, pues se propone un fin concreto a modo de principio y determina un medio concreto a modo de conclusión. Si se propone como fin último el bien universal, no se trata de una universalidad de abstracción, como ocurre con la noción común de ente, sino de una universalidad real, que de hecho sólo se da en Dios. Como premisa mayor, el discurso práctico propone la bondad del fin, principio propuesto por el hábito de la sindéresis; como premisa menor, el intelecto descubre el orden del medio al fin; como conclusión, el intelecto muestra la bondad del medio. Premisa menor y conclusión se ponen por el hábito de la prudencia.

Salta a la vista la complejidad del análisis del orden práctico, en el que no pretendemos introducirnos ahora. Sólo queremos señalar que el traslado de la noción de bien propia del fin a todo aquello que es *ad finem*: fines intermedios y puros medios, responde a un cierto discurso raciocinativo, que consiste en un movimiento de proposiciones prácticas. Está íntimamente ligado, entonces, a la segunda operación del intelecto, que supone siempre cierta reflexión sobre sus propios actos. Pero según la ligadura que entendemos se da entre intelecto y voluntad, a todo acto del intelecto le sigue cierta resonancia en la voluntad, aun a los de orden puramente especulativo y también a los de simple aprehensión. Luego consideraremos esto respecto del primer acto del intelecto.

E. La escala de los amores

I. EL RETORNO A DIOS POR EL AMOR, 800.

II. EL AMOR NATURAL, 802. — 1º Del amor de las cosas a Dios en general, 802. — 2º Cómo las piedras procuran la gloria de Dios, 803. — 3º El amor a Dios de las plantas, 805.

III. EL AMOR SENSIBLE, 806. — 1º Acerca de las potencias apetitivas sensibles, 806. — 2º La naturaleza de las pasiones, 807. — 3º La división de las pasiones, 810. — 4º Si se puede amar a Dios con amor sensible, 811.

IV. EL AMOR A DIOS EN EL HOMBRE, 813. — 1º El *primum volitum* plantea dos problemas, 814. — 2º El *primum volitum* no es lo primero que pone la voluntad, 815. — 3º Lo primero que quiere la voluntad es un *ens quoddam*, 817. — 4º Con el *primum volitum* se inicia el «uso de razón», 819. — 5º El *primum volitum* es amor natural de Dios, 821. — 6º El *primum volitum* responde al *primum cognitum*, 823. — 7º Si la criatura espiritual puede decaer del amor natural de Dios, 825. — 8º El amor de Dios en el estado de naturaleza corrupta, 826.

V. EL AMOR A DIOS EN LOS ÁNGELES, 828. — 1º La voluntad de los ángeles, 828. — 2º El amor de los ángeles, 831. — 3º El *primum volitum* angélico, 834. — 4º El amor de Dios y de las demás cosas en el ángel, 838.

I. El retorno a Dios por el amor

Todo lo que procede de Dios retorna a Dios por el amor. Todo lo creado procede de la unidad de Dios, dividiéndose y multiplicándose, e intenta retornar, por un impulso de amor que nace de lo más profundo del ser de las cosas, a la unidad divina. Y la consideración de este gran proceso de salida y retorno – *ad extra* y *ab extra* – de las criaturas, en la diversidad de sus grados, nos prepara a la inteligencia del gran proceso *ad intra* en lo divino del Espíritu Santo.

En la *Suma* se señalan los fundamentos metafísicos del movimiento del amor con toda claridad. Como Dios es creador, necesariamente es el bien y fin de toda criatura:

- *Dios es el bien de todas las cosas*: "Ser el bien le conviene principalmente a Dios. Porque cada cosa apetece su perfección; pero la perfección y forma del efecto es cierta semejanza del agente, pues

todo agente hace su semejante; de allí que el mismo agente es apetecible y tiene razón de bueno, pues lo que de él se apetece es justamente participar de su semejanza. Por lo tanto, como Dios es la primera causa efectiva de todas las cosas, es manifiesto que a Él le compete la razón de bueno y apetecible"[1].

- *Dios es el fin de todas las cosas*: "Todo agente obra por un fin, pues de otro modo de la acción del agente no se seguiría más esto que aquello, sino por casualidad. Pero el fin del agente y el del paciente es el mismo en cuanto tal, aunque de un modo y de otro, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta imprimir y lo que el paciente intenta recibir. Ahora bien, hay algunos que obran y padecen a la vez, que son agentes imperfectos, a los que les conviene que también al obrar intenten adquirir algo; pero al primer agente, que sólo es agente, no le conviene obrar por la adquisición de ningún fin, sino que sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Y cada una de las criaturas intenta conseguir su propia perfección, que es semejanza de la perfección y bondad divina. Así, por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas"[2].
- *Cada cosa tiende a Dios a su manera*: "Fin se dice de dos maneras: «*cuius*» y «*quo*», esto es, la cosa misma (*ipsa res*) en la que se encuentra la razón de bien, y el uso o consecución de dicha cosa. Como si dijéramos que el fin del movimiento del cuerpo grave es el lugar inferior *ut res*, o que es estar en el lugar inferior, *ut usus*; y que el fin del avaro es el dinero *ut res*, o la posesión del dinero *ut usus*. Por lo tanto, si hablamos del último fin del hombre en cuanto a la misma cosa que es fin, así todas las cosas convienen en el último fin del hombre, porque Dios es el último fin del hombre y de todas las demás cosas. Pero si hablamos del último fin del hombre en cuanto a la consecución del fin, así las criaturas irracionales no comulgan en este fin del hombre, pues el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios, lo que no les compete a las demás criaturas, que alcanzan el último fin en cuanto participan alguna semejanza de Dios, según que son, que viven o también que conocen"[3].

Como señalamos en el primer capítulo[4], este impulso a Dios de todas las cosas está fundado y como enraizado en el mismo ser de las co-

---

[1] I, q. 6, a. 1.
[2] I, q. 44, a. 4.
[3] I-II, q. 1, a. 8.
[4] Cf. «I. El problema de la fecundidad del ser», p. 245.

E. La escala de los amores

I. EL RETORNO A DIOS POR EL AMOR, 800.

II. EL AMOR NATURAL, 802. — 1º Del amor de las cosas a Dios en general, 802. — 2º Cómo las piedras procuran la gloria de Dios, 803. — 3º El amor a Dios de las plantas, 805.

III. EL AMOR SENSIBLE, 806. — 1º Acerca de las potencias apetitivas sensibles, 806. — 2º La naturaleza de las pasiones, 807. — 3º La división de las pasiones, 810. — 4º Si se puede amar a Dios con amor sensible, 811.

IV. EL AMOR A DIOS EN EL HOMBRE, 813. — 1º El *primum volitum* plantea dos problemas, 814. — 2º El *primum volitum* no es lo primero que pone la voluntad, 815. — 3º Lo primero que quiere la voluntad es un *ens quoddam*, 817. — 4º Con el *primum volitum* se inicia el «uso de razón», 819. — 5º El *primum volitum* es amor natural de Dios, 821. — 6º El *primum volitum* responde al *primum cognitum*, 823. — 7º Si la criatura espiritual puede decaer del amor natural de Dios, 825. — 8º El amor de Dios en el estado de naturaleza corrupta, 826.

V. EL AMOR A DIOS EN LOS ÁNGELES, 828. — 1º La voluntad de los ángeles, 828. — 2º El amor de los ángeles, 831. — 3º El *primum volitum* angélico, 834. — 4º El amor de Dios y de las demás cosas en el ángel, 838.

I. El retorno a Dios por el amor

Todo lo que procede de Dios retorna a Dios por el amor. Todo lo creado procede de la unidad de Dios, dividiéndose y multiplicándose, e intenta retornar, por un impulso de amor que nace de lo más profundo del ser de las cosas, a la unidad divina. Y la consideración de este gran proceso de salida y retorno – *ad extra* y *ab extra* – de las criaturas, en la diversidad de sus grados, nos prepara a la inteligencia del gran proceso *ad intra* en lo divino del Espíritu Santo.

En la *Suma* se señalan los fundamentos metafísicos del movimiento del amor con toda claridad. Como Dios es creador, necesariamente es el bien y fin de toda criatura:

- *Dios es el bien de todas las cosas*: "Ser el bien le conviene principalmente a Dios. Porque cada cosa apetece su perfección; pero la perfección y forma del efecto es cierta semejanza del agente, pues

todo agente hace su semejante; de allí que el mismo agente es apetecible y tiene razón de bueno, pues lo que de él se apetece es justamente participar de su semejanza. Por lo tanto, como Dios es la primera causa efectiva de todas las cosas, es manifiesto que a Él le compete la razón de bueno y apetecible"[1].

- *Dios es el fin de todas las cosas*: "Todo agente obra por un fin, pues de otro modo de la acción del agente no se seguiría más esto que aquello, sino por casualidad. Pero el fin del agente y el del paciente es el mismo en cuanto tal, aunque de un modo y de otro, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta imprimir y lo que el paciente intenta recibir. Ahora bien, hay algunos que obran y padecen a la vez, que son agentes imperfectos, a los que les conviene que también al obrar intenten adquirir algo; pero al primer agente, que sólo es agente, no le conviene obrar por la adquisición de ningún fin, sino que sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Y cada una de las criaturas intenta conseguir su propia perfección, que es semejanza de la perfección y bondad divina. Así, por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas"[2].
- *Cada cosa tiende a Dios a su manera*: "Fin se dice de dos maneras: «*cuius*» y «*quo*», esto es, la cosa misma (*ipsa res*) en la que se encuentra la razón de bien, y el uso o consecución de dicha cosa. Como si dijéramos que el fin del movimiento del cuerpo grave es el lugar inferior *ut res*, o que es estar en el lugar inferior, *ut usus*; y que el fin del avaro es el dinero *ut res*, o la posesión del dinero *ut usus*. Por lo tanto, si hablamos del último fin del hombre en cuanto a la misma cosa que es fin, así todas las cosas convienen en el último fin del hombre, porque Dios es el último fin del hombre y de todas las demás cosas. Pero si hablamos del último fin del hombre en cuanto a la consecución del fin, así las criaturas irracionales no comulgan en este fin del hombre, pues el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios, lo que no les compete a las demás criaturas, que alcanzan el último fin en cuanto participan alguna semejanza de Dios, según que son, que viven o también que conocen"[3].

Como señalamos en el primer capítulo[4], este impulso a Dios de todas las cosas está fundado y como enraizado en el mismo ser de las co-

---

[1] I, q. 6, a. 1.
[2] I, q. 44, a. 4.
[3] I-II, q. 1, a. 8.
[4] Cf. «I. El problema de la fecundidad del ser», p. 245.

sas, que como son participación y sólo participación de Dios, no pueden quedarse quietas y conformes con lo que son, y se vuelven con impulso irresistible al mismo principio del que salieron. Ascendamos, entonces, esta tercera escala para entrar a lo último del misterio de Dios. La primera fue la escala de las participaciones [1]; la segunda fue la escala de las producciones [2]; ahora subamos por la escala de los amores.

II. El amor natural

1º Del amor de las cosas a Dios en general

"*Omnia mensura et numero et pondere disposuisti*, todo lo dispusiste con medida, número y peso – dice de Dios la Sabiduría –. Porque el realizar cosas grandes, siempre está en tu mano, y al poder de tu brazo, ¿quién puede resistir? Pues todo el mundo es delante de ti como un grano de arena en la balanza y como una gota de rocío de la mañana que cae sobre la tierra. Pero tienes piedad de todos, porque todo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para traerlos a penitencia; pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti?" [3]

Todas las cosas han sido creadas con «medida», es decir, con la debida conmensuración de sus principios materiales y formales, pasivos y activos. Y de la medida se sigue la especie o «número» de las cosas, "porque según el Filósofo, las definiciones que significan la especie son como los números, pues así como sumada o restada la unidad varía la especie del número, así pasa con las definiciones si se agrega o quita una diferencia. A la forma, por último, le sigue la inclinación al fin, o a la acción, o a algo así, porque cada cosa obra en cuanto está en acto, y tiende a aquello que le conviene según su forma, y esto pertenece al «peso» y orden" [4]. Creadas por amor, todas las cosas tienden a Dios por un amor natural que es en ellas como un peso, *pondus*, que las ordena entre sí y tiene en Dios su centro de gravedad.

Considerada de la manera más general, toda forma natural funda una eficiencia cuya finalidad es la misma forma, pero bajo cierta uni-

---

[1] Cf. «II. La escala de la participación», p. 160.
[2] Cf. «I. La escala de las producciones creadas», p. 546.
[3] Sabiduría 11, 21-25.
[4] I, q. 5, a. 5.

versalidad[1]. Ahora bien, la forma de las cosas sólo tiene universalidad en el intelecto: o en el intelecto humano que la conoce y entiende su quididad, o en el intelecto divino que la ha creado y tiene de ellas la idea ejemplar. Pero evidentemente las cosas no tienen orden necesario al intelecto humano, sino al intelecto divino. Por lo tanto, el fin o bien por el que se mueven todas las cosas, es la participación de la esencia divina según la idea ejemplar, que es justamente aquello en que la esencia divina es semejante a la cosa creada. A veces se dice que las piedras, los pastos, los peces se mueven y agitan por la conservación y difusión de sus especies, pero no es propiamente el amor a la especie lo que los mueve, sino el amor al Autor de dichas especies. Porque las mismas especies no dejan de ser particulares y contingentes, y el amor que mueve las cosas busca lo universal y necesario. Todas las criaturas asumen la amorosa intención del Creador e intentan realizar de la mejor manera el proyecto por el que se les dio el ser, que no es otro que el asemejarse lo más posible, según la condición de cada una, al Padre que las engendró.

2º *Cómo las piedras procuran la gloria de Dios*

"Todos los animales aman a los de su especie, y todo hombre ama a su prójimo. Todos los animales se unen con los de su especie, y todo hombre se une a su semejante"[2]. Esta expresión general de los amores elícitos puede extenderse a todo amor natural, aun al de las cosas más simples, como son los minerales. El primer amor natural es el de las piedras por todas las demás piedras, expresado por la ley de la gravitación universal, que las llevaría a unirse en un único, quieto y denso piedrón, que es la manera que tienen de imitar al Dios único, inmóvil y denso de toda perfección.

Pero los simples cuerpos son muy imperfectos, por lo que no conviene dejar que impere un único amor, que impediría la diversidad de naturalezas. Si en el universo reinara solamente la gravedad, todo se reduciría a un único «*black-hole*», un compactadísimo volumen de masa uniforme. Por eso la sabiduría divina ha puesto en la naturaleza corporal principios de contrariedad. Al amor de la gravedad se le opone como contrario el amor al movimiento. Cuando un cuerpo es atraído por otro cuerpo, como un planeta por el sol, empieza a moverse hacia él, pero al

---

[1] Cf. *La naturaleza y sus causas*, tomo II, «La forma como causa final», p. 283: "*La forma es ciertamente fin*, porque es la perfección que se procura comunicar por la acción, pero sólo puede ser fin *bajo la razón de cierta universalidad*".

[2] Eclesiástico 13, 15-16.

moverse se entusiasma por el movimiento y tiende a conservarlo, lo que en física se expresa por el principio de inercia, y este nuevo amor impide el consumirse en la quieta unión de la gravedad.

En los cuerpos muy grandes, entonces, la fuerza de la gravedad puede triunfar y absorber toda la diversidad de naturalezas, y anular casi toda propiedad fuera de la misma gravedad, como parece ocurrir en los agujeros negros. Pero en la medida en que es vencida por el amor al movimiento, que físicamente se representa por la energía, como ocurre en las estrellas encendidas, la notoria tendencia de la naturaleza es formar las diversas substancias químicas. Las estrellas son las fábricas de los elementos naturales y nuestro sol le imprime ritmo a la vida: "Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos. El día transmite el mensaje al día, y la noche a la noche pasa la noticia. No son discursos ni palabras cuya voz deje de oírse. Su pregón sale por toda la tierra, y sus palabras llegan hasta los confines del orbe. Puso en ellos una tienda para el sol, el cual, semejante al esposo que sale de su tálamo, se lanza alegre, como valiente, a recorrer su camino. Sale de un extremo de los cielos, y su curso llega hasta sus confines, y nada se oculta a su calor" [1].

Al primer par de contrarios de gravedad e inercia le siguen otros. El segundo es el que se da en las fuerzas electromagnéticas, entre la electricidad positiva y negativa. Y un tercero es el de la fuerza nuclear, que se opone a la dispersión que se produciría entre los protones del núcleo de los átomos. Todas estas fuerzas de atracción y repulsión, se vuelven principios de nuevos movimientos, y si sólo contáramos con ellas y con las leyes de conservación del movimiento, el universo sería un inestable caos de partículas y ondas electromagnéticas. La física ha descubierto un último principio de relativa quietud en las leyes de cuantificación de la energía, sin las cuales ninguna naturaleza tendría estabilidad.

Con este juego de cualidades y anticualidades, de tendencias y contratendencias, se forman verdaderas substancias de diversa naturaleza. Estas son las primeras cosas que tienen permanencia en un modo propio de ser, esto es, en una esencia, en lo que se asemejan de una manera mucho más adecuada a Dios, el ser por esencia. En lugar de las cuatro substancias elementales de los antiguos, los modernos han descubierto alrededor de cien, ordenadas en tablas de cierta periodicidad. Entre éstas hay elementos más estables y menos estables. Las substancias de mayor masa son menos estables porque sus átomos se pueden fisionar,

[1] Salmo 19, 2-7.

esto es, partir; y las de menor masa son también menos estables porque sus atomos se pueden fusionar, es decir, fundir entre sí. Las más estables son las intermedias, y entre ellas hay algunas pocas que son como cabeza de familias: el oxígeno, el carbono, el azufre, el fósforo y el sílice, más amables y atractivas, a las que se le unen una gran diversidad de elementos. Los compuestos químicos más complejos y estables del orden puramente mineral son las sales, como los carbonatos, sulfatos, fosfatos y silicatos. Son las formas principales en que los minerales son incoporados por los organismos vivos. De allí que con ellas compare Nuestro Señor a sus apóstoles: "Vosotros sois la sal de la tierra"[1].

«*Omnia mensura et numero et pondere disposuisti*». Las substancias minerales se constituyen por cierta exacta conmensuración de sus partículas elementales, y se ordenan como los números del uno al cien, según los protones de sus núcleos. Y sus naturalezas fundan los diversos pesos o amores, que en sus debidas contraposiciones se equilibran, como las virtudes equilibran nuestras diversas tendencias apetitivas, manifestando la justicia y la misericordia del Creador.

3º El amor a Dios de las plantas

Si ya en el simple orden de lo mineral se nota la tendencia universal por realizar ciertos diseños generales de substancias físicas, pues hasta en las más lejanas galaxias se descubren, por espectroscopía, los mismos elementos químicos, mucho más se nota en las substancias vivas. Ya lo dijimos al principio de nuestro trabajo al hablar de la forma como principio de universalidad[2]. Cada especie de alma o principio vital, que se tiene a modo de forma y agente respecto del organismo molecular que le sirve de sujeto material y de instrumento, tiende a incorporar los elementos minerales necesarios por la nutrición, a organizar su cuerpo por el crecimiento y multiplicarse por la generación. Si bien se considera, la finalidad que todo ser viviente busca, empezando por las plantas, es la forma universal de la que cada uno de ellos es realización particular. Ahora bien, la forma universal es la idea divina según la cual el Creador le dio la vida, que no es otra cosa sino una de las maneras de participar del ser de Dios. De allí que el amor natural que lleva a una planta a crecer, permanecer y engendrar otras plantas de la misma especie es verdadadero amor de Dios y deseo de asemejarse y participar lo mejor posible de la divina perfección.

---

[1] Mateo 5, 13.
[2] Cf. «2º La forma como principio de universalidad», p. 35.

III. El amor sensible

1º Acerca de las potencias apetitivas sensibles

Ya hemos justificado la existencia de las potencias apetitivas en general, partiendo de la analogía con el apetito natural: "Así como la forma existe de un modo más alto en los que tienen conocimiento por sobre el modo de las formas naturales, así tiene que haber en ellos una inclinación por sobre el modo de la inclinación natural, que se denomina apetito natural. Y esta inclinación superior pertenece a la fuerza apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer lo que aprehende, y no sólo aquello a lo que es inclinado por la forma natural. Así entonces es necesario poner alguna potencia apetitiva del alma"[1].

También hemos distinguido el apetito intelectual del sensitivo: "Es necesario decir que el apetito intelectivo es una potencia distinta del sensitivo. Pues la potencia apetitiva es una potencia pasiva, a la que le es natural ser movida por lo aprehendido. [...] Por lo tanto, como lo aprehendido por el intelecto es de distinto género que lo aprehendido por el sentido, se sigue que el apetito intelectivo es una potencia distinta del sensitivo"[2]. Y así como se distinguen por sus objetos: "Las potencias apetitivas se distinguen según la diferencia de lo aprehendido como según sus propios objetos"[3]; también se distinguen por su sujeto, pues como la potencia intelectiva se ejerce sin órgano corporal, su sujeto propio es el alma sola, mientras que la potencia sensitiva sí se ejerce por órgano corporal, por lo que su sujeto propio es el compuesto de alma y cuerpo.

Mas hay que distinguir también dos especies de apetitos sensitivos: "El apetito sensitivo es una fuerza *in genere*, que se denomina «sensualidad», pero se divide en dos potencias que son especies del apetito sensitivo, esto es, en el «irascible» y el «concupiscible». Para cuya evidencia hay que considerar que en las cosas naturales corruptibles no sólo conviene que haya una inclinación para conseguir lo conveniente y rechazar lo nocivo, sino también para resistir lo que corrompe y los contrarios, que ponen impedimento a lo conveniente e infieren daños. Así como el fuego tiene una inclinación natural no sólo a apartarse del lugar inferior, que no le conviene, y tender al lugar superior que le es conveniente, sino también a resistir lo que lo corrompe y lo impide. Por lo tanto, como el

[1] I, q. 80, a. 1. Cf. «3º De las potencias apetitivas en el hombre», p. 701.
[2] I, q. 80, a. 2. Cf. «2º La voluntad tiene el alma como sujeto propio», p. 711.
[3] I, q. 80, a. 2 ad 1.

apetito sensitivo es una inclinación que sigue la aprehensión sensitiva, como el apetito natural es una inclinación que sigue la forma natural, es necesario que en la parte sensitiva haya dos potencias apetitivas:

- Una, por la que el alma se incline *simpliciter* a proseguir lo que le es conveniente según los sentidos, y a rehuir lo nocivo, la que se denomina «concupiscible».
- Otra, por la que el animal resiste a las cosas que lo impugnan, que impugnan lo conveniente y le infieren daños, y esta fuerza se denomina «irascible». Por lo que se dice que su objeto es lo «arduo», porque tiende a superar lo contrario y sobrepasarlo.

Estas dos inclinaciones no se reducen a un único principio, porque [sus tendencias son en cierto modo contrarias, pues] mientras el alma se ocupa con lo triste, [yendo] contra la inclinación del concupiscible, según la inclinación del irascible impugna lo contrario. De allí también que las pasiones del irascible parecen repugnar a las pasiones del concupiscible, pues por lo general la concupiscencia encendida disminuye la ira, y la ira encendida disminuye la concupiscencia. También se ve por cuanto el irascible es como un propugnador y defensor del concupiscible, al levantarse contra lo que impide lo conveniente, que apetece el concupiscible, e infiere daño, que el concupiscible rehúye. Y por esto, todas las pasiones del irascible comienzan en las pasiones del concupiscible, y terminan en ellas, como la ira nace de la tristeza sufrida, y llevando a cabo la vindicta, termina en la alegría"[1].

El objeto del concupiscible es más simple de conocer, mientras que el del irascible es más complejo, y sólo se alcanza por la estimativa, capaz de conocer la bondad de lo útil y la maldad de lo nocivo por cierta comparación de lo percibido por los sentidos con la propia naturaleza: "Así como en las fuerzas aprehensivas de la parte sensitiva hay una potencia estimativa, que es perceptiva de cosas que no inmutan los sentidos, así también en el apetito sensitivo hay una potencia que apetece algo que no le es conveniente según la delectación de los sentidos, pero que le es útil al animal para su defensa, y es la potencia del irascible"[2].

2º *La naturaleza de las pasiones*

A los actos de los apetitos sensitivos se los suele llamar «pasiones». Uno de los grandes asuntos que nos ha entretenido al estudiar las diver-

---

[1] I, q. 81, a. 2.

[2] I, q. 81, a. 2 ad 2. Cf. «4º Los actos de la cogitativa y de la memoria comparados con el razonamiento», p. 573.

sas potencias del alma y sus respectivos actos, es si son activas o pasivas, de modo que sus actos puedan decirse más bien acciones o más bien pasiones[1]. Y la solución nunca fue simple, pues tanto del intelecto como de la voluntad hemos dicho ambas cosas, que en un primer estado son más bien pasivas, y en un segundo más bien activas.

Al considerar el intelecto posible o pasivo, distinguimos tres modos o grados como puede decirse pasión:

- *Propriisime*, esto es, cuando se remueve algo de lo que le conviene según su naturaleza, o según su propia inclinación.
- *Minus proprie*, se dice que alguien padece por cuanto algo se quita de él, ya le sea conveniente, ya no conveniente.
- *Communiter*, se dice que algo padece por el sólo hecho que lo que está en potencia a algo, recibe aquello a lo que estaba en potencia, sin que se le quite nada.

Tanto del intelecto como de la voluntad, puesto que son potencias puramente espirituales cuyo sujeto es el alma sola y ponen sus actos sin instrumento corporal, sólo se dice que padecen *communiter*, y sus modificaciones son hábitos. Las potencias aprehensivas sensibles, en cambio, tiene como sujeto al compuesto de alma y cuerpo y obran por órgano corporal, por lo que padecen *minus proprie*, y las modificaciones que padecen son alteraciones propiamente dichas, esto es, cualidades pasibles[2]. Pues bien, de los apetitos sensibles hay que decir esto mismo y más, pues en sus actos no sólo se altera el órgano corporal asociado a cada apetito, sino que desencadenan una extraordinaria serie de alteraciones en todo el organismo, para adaptarlo a lo que el hombre o el animal se debe enfrentar. De allí que si bien algunas de sus alteraciones puedan decirse pasiones *minus propie*, como las de la alegría, otras se dicen *propriisime*, como las de la tristeza. Además, si se tiene en cuenta que la noción de pasión implica que el paciente sea llevado a lo propio del agente por la participación de su forma, es claro que es más pasiva la virtud apetitiva que la aprehensiva, pues la aprehensiva trae la cosa conocida a sí, mientras que la apetitiva es llevada a la cosa en sí misma.

Por todos estos motivos, a los actos de los apetitos sensitivos se los denomina «pasiones» por excelencia: "La pasión se encuentra *proprie*

---

[1] Cf. «1º En qué modo el intelecto posible es potencia pasiva», p. 359; «1º Si la voluntad es potencia activa o pasiva», p. 717.

[2] Cf. «2º La sensación de los sentidos externos comparada con la simple aprehensión», p. 554.

donde hay transmutación corporal. La que se halla ciertamente en los actos de los apetitos sensitivos, y no sólo espiritual, como se da en la aprehensión sensitiva, sino también natural. En el acto del apetitito intelectivo, en cambio, no se requiere ninguna transmutación corporal, porque dicho apetito no es virtud de ningún órgano. De allí se ve que la razón de pasión se halla *magis proprie* en el acto del apetito sensitivo que en el intelectivo"[1].

Esta breve explicación de Santo Tomás nos abre la entrada a su pensamiento profundo acerca de la constitución ontológica de las pasiones. Nos dice que en el acto de los apetitos sensitivos no hay sólo inmutación espiritual, como en el acto de los sentidos, sino también natural. Hemos hablado de la *doble inmutación, natural y espiritual*, al tratar más arriba de la operación de los sentidos externos[2]. Por lo que allí dijimos, pareciera que en el acto de los sentidos también hay inmutación natural y no sólo espiritual, como aquí se dice: "Para la operación del sentido se requiere la inmutación espiritual, por la que la intención de la forma sensible se produzca en el órgano del sentido. De otra manera, si la sola inmutación natural bastara para sentir, todos los cuerpos naturales sentirían al alterarse"[3]. ¿Acaso no se está diciendo que no basta la inmutación natural, pero que es necesaria? Entiéndase bien. La inmutación natural que la forma sensible produce en el órgano cognoscitivo es algo previo al acto del sentido, por el que lo determina a sentir esto y no lo otro, pero el acto del sentido es puramente espiritual. Justamente no debe provocar ninguna inmutación natural para no afectar la disposición del órgano, que sólo debe responder a la forma sensible exterior. Los actos de los apetitos sensibles, en cambio, son determinados por derivación del conocimiento sensible, de modo análogo a como dijimos para la voluntad, pero lo propio de dichos actos no es sólo la inmutación *secundum esse spirituale*, sin también la inmutación del mismo órgano apetitivo para *coaptarlo* al bien conocido. Una señal del carácter inmutativo de los actos apetitivos está en que provocan una predisposición o coaptación de todo el organismo respecto de

---

[1] I-II, q. 22, a. 3: "Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi".

[2] Cf. «2° La sensación de los sentidos externos comparada con la simple aprehensión», p. 554.

[3] I, q. 78, a. 3.

los bienes o males percibidos: el acto de amor prepara al gozo del encuentro y la ira a las exigencias del combate. El acto del sentido sigue la inmutación natural, mientras que el acto del apetito implica inmutación natural.

Aunque en este aspecto los actos cognoscitivos y apetitivos sensibles son distintos, en cuanto a su constitución ontológica hay que decir que son semejantes. No hemos encontrado todavía expresiones más indicadoras del pensamiento de Santo Tomás, pero lo pide la analogía de los actos inmanentes en general, y el paralelismo entre los actos cognoscitivos y apetitivos. Como dijimos para la operación de los sentidos, hay que sostener que la relación entre la inmutación espiritual y la natural es del orden del acto y la potencia, semejante a la relación entre el *esse* y la esencia. La inmutación natural que se provoca en el órgano apetitivo en razón del acto del sentido es una modificación *secundum esse naturale*, que pertenece al género de la cualidad pasible; y la inmutación espiritual *secundum esse spirituale* viene determinada por la inmutación natural a la manera como el *esse* es determinado por la esencia. Y así como decimos que lo que se genera y existe no es tal o cual principio, sino el compuesto, así también hay que decir que el acto del apetito sensible no es una u otra inmutación, sino el compuesto de ambas. Aclaremos para terminar, que este *esse spiritualis* del acto del apetito es esencialmente distinto del *esse spiritualis* del acto del sentido: éste es cognoscitivo y aquél apetitivo, aunque son realidades análogas.

3º La división de las pasiones

En el tratado de las pasiones del alma, que sigue en la Iª-IIæ al tratado de los actos humanos, otra de las obras maestras de Santo Tomás, el Doctor Angélico comienza considerando el sujeto de las pasiones *in genere* (q. 22) y luego distingue las diversas especies de pasiones (q. 23). Primero las distingue según el sujeto *in specie*, en pasiones del concupiscible y del irascible: "Todas aquellas pasiones que miren el bien y el mal *absolute*, pertenecen al concupiscible: como el gozo, la tristeza, el amor, el odio y semejantes. Mientras que todas las pasiones que miran el bien y el mal *sub ratione ardui*, en cuanto que es algo alcanzable o rehuible con alguna dificultad, pertenece al irascible: como la audacia, el temor, la esperanza y otras tales" [1].

La división según el sujeto es una división genérica, pero para tener una división específica hay que considerar los objetos. Santo Tomás se-

[1] I-II, q. 23, a. 1.

ñala dos aspectos a tener en cuenta en los objetos: "Las pasiones difieren según sus activos, que son los objetos de las pasiones del alma. Pero la diferencia de activos puede considerarse de dos modos: *de un modo*, según la especie o naturaleza de los mismos activos, como el fuego difiere del agua; *de otro modo*, según la diversa virtud activa"[1].

Si consideramos la naturaleza de los activos, hay que tener en cuenta que así como hay dos activos físicos que se oponen *simpliciter*, la tierra que tiende a lo bajo y el fuego que tiende a lo alto, así hay dos activos sensibles que se oponen *simplicter*, el bien y el mal sensibles. Y así como hay otros dos activos físicos intermedios, que se oponen *secundum quid*, el agua y el aire, respecto de los cuales hay doble movimiento, pues el agua tiende más bien a lo bajo, pero puede tender a lo alto respecto de la tierra, y lo contrario pasa con el aire respecto del fuego; así pasa también con los activos sensibles, pues tenemos el bien y el mal arduos, respecto de los cuales hay también doble movimiento, pues el bien arduo se procura en cuanto es bueno, pero se rehúye en cuanto es arduo, y a la inversa con el mal arduo, por lo que respecto de ambos se puede dar un movimiento de acceso o receso.

Si consideramos la diversa virtud activa, tanto lo que atrae como lo que repele, lo hace como en tres pasos: primero despierta la inclinación de atracción o repulsión, luego provoca el movimiento de acercamiento o alejamiento, y finalmente lo fija en una situación de reposo en unión o separación.

Si tenemos en cuenta estos tres criterios, resulta la división de las once pasiones según el cuadro.

División de las pasiones del alma					
		Bien		*Mal*	
Concupiscible	*Inclinación*	AMOR		ODIO	
	Movimiento	DESEO		FUGA	
	Reposo	DELECTACIÓN		TRISTEZA	
Irascible		*acceso*	*receso*	*acceso*	*receso*
	Inclinación	[amor]		[odio]	
	Movimiento	ESPERANZA	DESESPERACIÓN	AUDACIA	TEMOR
	Reposo	[delectación]		IRA	

[1] I-II, q. 23, a. 4.

4º *Si se puede amar a Dios con amor sensible*

¿Puede decirse que el hombre ame a Dios con amor sensible? O aún más, ¿que un bruto animal ame a Dios, cuando sólo cuenta con apetito sensible? Consideremos primero el caso del bruto animal.

Un perro siente amor por muchas cosas. Ahora bien, no parece que pueda decirse que ama una por razón de otra, justamente porque no tiene razón, y sólo la inteligencia descubre la bondad de lo que es *ad finem* por razón del fin. Por lo tanto, no parece que tenga un amor principal y fundamental que pueda referirse de alguna manera a Dios.

Pero evidentemente no es así, porque se nota que los animales prefieren instintivamente unas cosas a otras, presentándoseles bienes que estiman como principales frente a otros que les son secundarios, pues si aparece el dueño con bastón, el perro deja su hueso. Así como la voluntad todo lo quiere por razón de un bien fundamental, que es su fin último, respecto del cual todo lo demás se ordena con una razón de bondad participada, así también ocurre y tiene que ocurrir con el apetito sensible, porque una única potencia tiene que tener un único objeto principal en razón del cual se constituye y define. En los animales, las pasiones del irascible se siguen de las del concupiscible; y en el concupiscible, las pasiones respecto del mal se siguen de las que son del bien; y en las pasiones respecto del bien, el deseo y el gozo se siguen del amor; y entre los diferentes amores, hay un amor que es primero y fundamental, en razón del cual se ordenan todos los demás amores. Evidentemente no es el bruto animal quien establece el orden de sus amores, sino que lo tiene impreso en el entramado de sus instintos. Pero sus instintos están dispuestos por alguien sumamente inteligente, que es el Autor de su naturaleza y Creador de su existencia.

En cuanto a cuál sea el objeto de dicho amor primero, ya lo hemos dicho más de una vez: es la perfección de su especie considerada bajo cierta universalidad, la que se da sólo en Dios. El amor primero de los brutos animales, en razón del cual aman todo lo que aman, es cierta y propiamente amor de Dios. Y no podía ser de otro modo, porque si tienen por Autor a Dios, y si «el fin del agente y el del paciente es el mismo en cuanto tal»[1], como Dios no puede tener otro fin que Sí mismo, tienen que tener como fin y bien a Dios, como dijimos al comienzo de esta escala de los amores[2].

---

[1] I, q. 44, a. 4.
[2] Cf. «I. El retorno a Dios por el amor», p. 800.

En el hombre, todas las facultades cognoscitivas y apetitivas sensibles están subordinadas a las intelectuales, de allí que en él, la potencia sensitiva principal no se denomine estimativa sino cogitativa, por cuanto juzga lo bueno y lo malo movida como instrumento por la razón. Ahora bien, como diremos a continuación, el primer amor intelectual del hombre es, mucho más propia y adecuadamente que en los brutos animales, amor de Dios; y cómo nada cae bajo el intelecto que no se abstraiga de alguna manera del conocimiento sensible, el bien universal que es objeto del primer amor del hombre se alcanza por cierta abstracción y elevación de los bienes particulares que los sentidos descubren. De este modo, así como todo bien que pueda conocer el intelecto tiene su razón de bondad por participación del bien primero y fin último, así también ocurre con los bienes sensibles, no teniendo ninguno de ellos razón de bondad sino por referencia al bien universal que descubre el intelecto. La mejor comida se desea siempre y cuando tenga referencia a la felicidad, y el que ha perdido la esperanza de alcanzar el fin último, pierde con ella todo apetito. Por lo tanto, así como en el bruto animal todos los amores sensibles se derivan de alguna manera de un amor sensible primero (derivación impresa en los instintos), así también pasa a su modo en el hombre, pues todos sus amores sensibles derivan también de un amor sensible fundamental que no tiene un objeto propio, sino que se da como redundancia en la afectividad del amor primero de la voluntad. El buen cristiano que ama a Dios, siente amor sensible por todo lo que tiene que ver con Dios, y los santos en su contemplación han llegado a sentir físicamente herido su corazón por la intensidad de esta redundancia de amor. Y de este amor se deriva, en esta vida de peregrinación, un deseo sensible que puede llegar a ser intensísimo, y en la vida eterna del Cielo se derivará – después de la resurrección – un gozo que sólo la fortaleza de la glorificación corporal permitirá soportar.

IV. El amor a Dios en el hombre

Al considerar la escala de las producciones, en el capítulo segundo, determinamos cómo se da en el hombre el conocimiento de Dios por medio del concepto de ente[1], que es lo primero conocido por nuestro intelecto, comprobando así la importancia de la consideración del *primum cognitum*. Ahora que queremos considerar cómo se da en el hombre el amor de Dios, sospechamos que será importante determinar pri-

[1] Cf. «5° El concepto de Dios», p. 602.

mero cuál es el *primum volitum*, el primer acto amor que se da en nuestra voluntad.

1º *El primum volitum plantea dos problemas*

Evidentemente el acto más simple y primero de nuestra voluntad es el *velle* o *simplex voluntas*, y éste tiene que ser el *primum volitum* que buscamos. De hecho, todos los demás actos se ponen en razón de este primero. Sin embargo, hay serias razones que nos impiden considerar el simple querer del fin como acto primero de la voluntad, razones que podemos reducir a dos, una tomada de la causa y otra de la experiencia.

Primero. El objeto del acto de voluntad es el bien aprehendido, de modo que a cada acto de la voluntad debe precederle necesariamente un acto del intelecto. Pero la íntima conexión entre intelecto y voluntad nos lleva a afirmar que a cada acto del intelecto le sigue necesariamente un acto de la voluntad, pues hay que decir que no puede darse un acto del intelecto sin cierta repercusión en la voluntad. Según la explicación que dimos, interpretando el sentir de Santo Tomás, no puede darse una impresión de alguna especie en el intelecto sin que se imprima a la vez cierta *coaptatio* en la voluntad. Por consiguiente, así como hemos dicho que a la primera sensación del conocimiento sensible le sigue necesariamente la impresión del *primum cognitum* en el intelecto, pudiendo darse entonces la primera reflexión; así también parece que debe decirse que al *primum cognitum* del intelecto le sigue necesariamente una primera repercusión volitiva, un primer querer de la voluntad, un *primum volitum*. Ahora bien, ¿este primer querer es ya el querer del fin sin más de la voluntad, la *simplex voluntas* o *velle*?

Alguno podría pensar que sí, porque el objeto del *primum cognitum* es el *ens in commune*; pero todo lo que es, es bueno, y así como el *ens in commune* abarca en su noción todo lo que es, se ofrece a la voluntad como *bonum in commune*, que es el objeto propio del *velle* o simple voluntad. Dada la identificación trascendental entre el ente y el bien, al *primum cognitum* del intelecto le puede seguir el *primum volitum* de la voluntad.

Pero esto no puede ser así, porque en la consideración de los trascendentales se ve que el *ens et verum simpliciter* no es *bonum simpliciter* sino *bonum secundum quid*[1]. Ante el primer contacto con una substancia sensible, el intelecto comprende que es *simpliciter*, que es verdad *simpliciter* lo que entiende, "porque cada cosa se dice que es *simpliciter*

[1] Cf. I, q. 5, a. 1 ad 1.

por su ser substancial"[1]. Y entiende que, por el hecho de ser, la cosa tiene cierta razón de bondad, pues el alma se siente atraída y complementada por todo lo que es, pues tiende a ser *quodammodo omnia*. Pero tener cierta razón de bondad es ser buena *secundum quid*, pues *bonum simpliciter* es aquello que es perfecto y en lo que descansa el apetito. El *bonum in commune* que es objeto del *velle*, es decir, que es el objeto en el que descansa la voluntad como apetito racional, es el bien universal que abarca en su noción toda bondad. Y no es esto lo que encuentra el intelecto en la primera substancia sensible que se le ofrece a su conocimiento, sino que encuentra un bien particular que no llena el apetito, y que no satisface el movimiento de la voluntad.

Por lo tanto, no parece que pueda decirse que el *primum volitum* sea ya el *velle*, tal como lo define Santo Tomás, un acto cuyo objeto sea el bien universal. Pero, por otra parte, ¿cómo puede darse un acto de la voluntad que no esté movido por el querer del bien universal, si es el objeto propio de la voluntad, la que no puede querer nada si no es movida por el querer de su objeto propio?

Segundo. A lo dicho se agrega el hecho de experiencia de que un niño entiende y quiere muchas cosas, pero carece de responsabilidad en sus actos, por lo que se ve que no está eligiendo lo que hace en razón del bien universal. Hace falta una larga maduración del espíritu para alcanzar lo que se suele llamar «uso de razón», que en cierta manera no es sino el uso de la razón práctica, por el que se tiene pleno ejercicio del libre arbitrio. Ahora bien, el libre arbitrio se tiene al alcanzar la razón de bien común o universal, y tomar plena advertencia que se deben elegir los bienes particulares en cuanto se ordenan al bien universal. El inicio del uso de razón, entonces, parece estar ligado, o aún más, identificarse con la elevación de la voluntad a elicitar el acto de simple voluntad por el que quiere el bien universal. Pero no puede decirse que hasta entonces el niño no haya puesto actos de voluntad, como si se hubiera movido solamente por los apetitos sensibles. Parece entonces que el *primum volitum* no es *primum*.

2º El primum volitum no es lo primero que pone la voluntad

El objeto del acto de simple voluntad es ciertamente el fin sin más, que es el objeto propio y adecuado de la misma potencia volitiva: "Si hablamos de la voluntad según que denomina propiamente el acto, así,

[1] I, q. 5, a. 1 ad 1.

hablando propiamente, es sólo del fin. Pues todo acto denominado por [el mismo nombre que se le da a] la potencia, nombra el acto simple de dicha potencia, como «entender» significa el acto simple del intelecto. Ahora bien, el acto simple de una potencia se da en aquello que es objeto *secundum se* de la potencia. Pero lo que es bueno y querido *propter se*, es el fin. De allí que la [simple] voluntad propiamente es del mismo fin. Las cosas que son *ad finem*, en cambio, no son buenas ni queridas por sí mismas, sino por orden al fin. De allí que la voluntad no es llevada a ellas sino en cuanto es llevada al fin, por lo que aquello mismo que en ellas quiere, es el fin"[1].

Ahora bien, el fin que es objeto de la voluntad, es el fin último, que no puede ser sino lo único querido *propter se* en todos y cada uno de los actos voluntarios: "Como cada uno apetece su perfección, lo que uno apetece como último fin es aquello que apetece *ut bonum perfectum et completivum sui ipsius*, como bien perfecto y completivo de sí mismo"[2]. Lo apetece *ut bonum perfectum*, porque la voluntad tiene como objeto el bien bajo la razón universal de bien, y lo apetece *ut bonum completivum sui ipsius*, porque nadie apetece algo como bueno y fin sino en cuanto lo perfecciona y completa.

Por lo tanto, aunque el intelecto le presente a la voluntad multitud de cosas con una infinidad de aspectos de bondad, y la voluntad las quiera a unas y otras según que brille en ellas alguna razón de bondad, la voluntad se mueve a querer una u otra cosa por cierto juicio de la razón práctica, en cuanto entiende que participan de la bondad del fin último. Porque lo primero que quiere en ellas, es el *bonum perfectum et completivum*, que quiere como fin. Las cosas son como fragmentos de espejo en los que la voluntad mira los reflejos de dicho bien universal. De allí que en la cosa más particular que se le presente al intelecto, puede amar en ella el fin con simple voluntad.

¿Basta lo dicho para resolver la cuestión diciendo que en el *ens in commune*, que el intelecto entiende ante la primera sensación recibida de una cosa particular, la voluntad es llevada por instinto natural a

---

[1] I-II, q. 8, a. 2: "Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis".

[2] I, q. 1, a. 5.

amar el *bonum in commune* que ve participado en él? Aunque no hemos hallado todavía una respuesta explícita de Santo Tomás; aunque lo que hemos leído en Cayetano y Ramírez parece inclinarse al sí; aunque decir lo contrario deja en pie formidables objeciones, no podemos aceptar que dicha solución sea suficiente.

Nihil volitum nisi praecognitum. El amor del bien universal, el *bonum in commune*, no puede darse sin un concepto de dicho bien universal. Para que la voluntad pueda amar el bien universal en un *ens quoddam*, el intelecto tiene que haber distinguido ambas nociones, pues si no, se están determinando actos voluntarios sin sus respectivos conceptos. La primera abstracción del intelecto está intencionalmente referida a la cosa singular que se ofrece a los sentidos, de la que claramente entendemos que es «algo que es». Tampoco hay dificultad en aceptar que el intelecto pueda reflexionar inmediatamente sobre su primer concepto y juzgar que «eso es algo». Pero la voluntad no se refiere al concepto sino a la cosa, es realista, y lo que tiene delante es una cosa singular que es o existe, que ciertamente le interesa, pues se interesa por todo lo que es, pero aquí no hay manera de encontrar fundamento suficiente para que voluntad se eleve al querer del bien universal.

No puede decirse que en la noción de ente entiende la noción de bien, porque la inteligencia no entiende de una todos los aspectos trascendentales implicados en la noción de ente, pues aunque se identifican *secundum rem*, se distinguen *secundum ratione*, por lo que debe ir abstrayéndolos según progresa la experiencia acerca de lo que conoce. Y la razón universal de bondad es ciertamente el último de los trascendentales a alcanzar.

3º Lo primero que quiere la voluntad es un ens quoddam

Lo primero que la voluntad quiere es lo primero que el intelecto entiende, simple. Lo primero que el intelecto entiende es la substancia sensible, de la que sólo entiende que es «algo que es». Aunque la razón bajo la cual entiende la *res naturae* que tiene ante sus narices es universal, pues bajo la misma razón entenderá toda otra *res naturae* que se le presente a los sentidos, no entiende de primera la universalidad de su razón, porque antes tiene que juzgar lo que entiende, predicando de la cosa que «es»: «esto es», y luego debe comparar esto con aquello y con lo otro, para que advierta que de todo entiende lo mismo: que «es». Lo primero que entiende el intelecto, entonces, es la *res naturae* singular bajo la razón universal de «ente». Pues bien, lo primero

hablando propiamente, es sólo del fin. Pues todo acto denominado por [el mismo nombre que se le da a] la potencia, nombra el acto simple de dicha potencia, como «entender» significa el acto simple del intelecto. Ahora bien, el acto simple de una potencia se da en aquello que es objeto *secundum se* de la potencia. Pero lo que es bueno y querido *propter se*, es el fin. De allí que la [simple] voluntad propiamente es del mismo fin. Las cosas que son *ad finem*, en cambio, no son buenas ni queridas por sí mismas, sino por orden al fin. De allí que la voluntad no es llevada a ellas sino en cuanto es llevada al fin, por lo que aquello mismo que en ellas quiere, es el fin"[1].

Ahora bien, el fin que es objeto de la voluntad, es el fin último, que no puede ser sino lo único querido *propter se* en todos y cada uno de los actos voluntarios: "Como cada uno apetece su perfección, lo que uno apetece como último fin es aquello que apetece *ut bonum perfectum et completivum sui ipsius*, como bien perfecto y completivo de sí mismo"[2]. Lo apetece *ut bonum perfectum*, porque la voluntad tiene como objeto el bien bajo la razón universal de bien, y lo apetece *ut bonum completivum sui ipsius*, porque nadie apetece algo como bueno y fin sino en cuanto lo perfecciona y completa.

Por lo tanto, aunque el intelecto le presente a la voluntad multitud de cosas con una infinidad de aspectos de bondad, y la voluntad las quiera a unas y otras según que brille en ellas alguna razón de bondad, la voluntad se mueve a querer una u otra cosa por cierto juicio de la razón práctica, en cuanto entiende que participan de la bondad del fin último. Porque lo primero que quiere en ellas, es el *bonum perfectum et completivum*, que quiere como fin. Las cosas son como fragmentos de espejo en los que la voluntad mira los reflejos de dicho bien universal. De allí que en la cosa más particular que se le presente al intelecto, puede amar en ella el fin con simple voluntad.

¿Basta lo dicho para resolver la cuestión diciendo que en el *ens in commune*, que el intelecto entiende ante la primera sensación recibida de una cosa particular, la voluntad es llevada por instinto natural a

---

[1] I-II, q. 8, a. 2: "Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis".

[2] I, q. 1, a. 5.

amar el *bonum in commune* que ve participado en él? Aunque no hemos hallado todavía una respuesta explícita de Santo Tomás; aunque lo que hemos leído en Cayetano y Ramírez parece inclinarse al sí; aunque decir lo contrario deja en pie formidables objeciones, no podemos aceptar que dicha solución sea suficiente.

Nihil volitum nisi praecognitum. El amor del bien universal, el *bonum in commune*, no puede darse sin un concepto de dicho bien universal. Para que la voluntad pueda amar el bien universal en un *ens quoddam*, el intelecto tiene que haber distinguido ambas nociones, pues si no, se están determinando actos voluntarios sin sus respectivos conceptos. La primera abstracción del intelecto está intencionalmente referida a la cosa singular que se ofrece a los sentidos, de la que claramente entendemos que es «algo que es». Tampoco hay dificultad en aceptar que el intelecto pueda reflexionar inmediatamente sobre su primer concepto y juzgar que «eso es algo». Pero la voluntad no se refiere al concepto sino a la cosa, es realista, y lo que tiene delante es una cosa singular que es o existe, que ciertamente le interesa, pues se interesa por todo lo que es, pero aquí no hay manera de encontrar fundamento suficiente para que voluntad se eleve al querer del bien universal.

No puede decirse que en la noción de ente entiende la noción de bien, porque la inteligencia no entiende de una todos los aspectos trascendentales implicados en la noción de ente, pues aunque se identifican *secundum rem*, se distinguen *secundum ratione*, por lo que debe ir abstrayéndolos según progresa la experiencia acerca de lo que conoce. Y la razón universal de bondad es ciertamente el último de los trascendentales a alcanzar.

3º Lo primero que quiere la voluntad es un ens quoddam

Lo primero que la voluntad quiere es lo primero que el intelecto entiende, simple. Lo primero que el intelecto entiende es la substancia sensible, de la que sólo entiende que es «algo que es». Aunque la razón bajo la cual entiende la *res naturae* que tiene ante sus narices es universal, pues bajo la misma razón entenderá toda otra *res naturae* que se le presente a los sentidos, no entiende de primera la universalidad de su razón, porque antes tiene que juzgar lo que entiende, predicando de la cosa que «es»: «esto es», y luego debe comparar esto con aquello y con lo otro, para que advierta que de todo entiende lo mismo: que «es». Lo primero que entiende el intelecto, entonces, es la *res naturae* singular bajo la razón universal de «ente». Pues bien, lo primero

que la voluntad quiere es la *res naturae* singular bajo la razón universal de ente.

Alguno podría objetar que la voluntad es otra potencia, que considera las cosas bajo otra razón formal, y que quiere las cosas bajo la razón de bondad. Y que esta razón debe ser universal, pues la voluntad no es como los apetitos sensibles, cuyos objetos son singulares. Por lo que no quedaría otra: o reconocer que desde el comienzo se alcanza la razón de *bonum commune*, o renunciar que haya actos de voluntad desde el comienzo de la actividad intelectual.

Pero no es así. No por nada se llama a la voluntad «apetito intelectual», porque su objeto es en cierto modo el mismo que el del intelecto: el ente o ser. Lo que el intelecto entiende, lo voluntad lo quiere. Así como dijimos que el intelecto tiene como objeto tanto el ente como la verdad[1], pues la verdad no es sino la adecuación del intelecto al ente, así también hay que decir que la voluntad tiene como objeto tanto el ente como la bondad, pues la bondad no es sino la adecuabilidad del ente al apetito[2]. De allí que lo primero que la voluntad quiere, por resonancia natural ante el primer acto del intelecto, es la *res naturae* singular bajo la razón de ente, es decir, lo que acaba de conocer.

Hay, sin embargo, una gran diferencia. El ente es cognoscible en cuanto que es, mientras que es apetecible en cuanto que es perfecto; de allí que el ente, *ut primum cognitum*, es *simpliciter* verdadero y *secundum quid* bueno. Por lo tanto, desde su primera abstracción, el intelecto encuentra su objeto propio, el *ens simpliciter*, mientras que la voluntad no, pues sólo se encuentra con un bien particular: un simple ente y no el ente perfecto, único que sería *bonum simpliciter*. De allí que, como dice muchas veces Santo Tomás (y no es fácil entenderlo bien), ante la primera abstracción se explica que el intelecto ponga su primer acto, supuesta la cooperación de Dios como primer motor, pues se encuentra con su objeto propio y adecuado; pero no se explica sin más que la voluntad ponga su primer acto, pues no encuentra su objeto propio y adecuado, que es el bien universal. Si el alma se abriera desde el primer instante a la visión inmediata de Dios, como en los bienaventurados, la voluntad pondría su primer acto de modo natural, supuesta siempre la cooperación de la primera causa, pues estaría ante su objeto propio; pero cuando se le hace presente sólo un bien particular, en sí mismo insu-

---

[1] Cf. «IV. Conclusión: La epifanía del ser», p. 296.

[2] Cf. I, q. 5, a. 2 ad 4: "La vida, la ciencia y las demás cosas se apetecen en cuanto están en acto, de allí que en todas se apetece cierto *esse*. Y así nada es apetecible sino el ente, y por consiguiente, nada es bueno sino el ente".

ficiente para atraer el acto de voluntad, hay que atribuir el movimiento de la voluntad a una intervención especial del primer motor, que la inclina de todos modos a amar[1].

Por lo tanto, en su primer acto, la voluntad es movida *quantum ad specificationem* por alguna *res naturae* apetecida bajo la razón de *ens quoddam*, que no es el bien universal sino un bien particular. Ahora bien, *quantum ad excercitium*, el bien particular no es motivo suficiente y eficaz para mover como causa final a la voluntad, por lo que debe atribuirse su acto a la especial intervención de Dios, autor de la naturaleza y primer motor de sus movimientos.

4º Con el primum volitum se inicia el «uso de razón»

El modo de obrar de la voluntad propio de este primer acto se va a prolongar durante todo el estado de infancia del hombre, hasta que el intelecto pueda abstraer la noción de bien universal, saliendo entonces del estado de infancia y comenzando lo que se denomina «uso de razón», que suele darse hacia los siete años a más tardar. Aquí cabe preguntarnos dos cosas: ¿Por qué el intelecto tarda tanto en formar este concepto? Y también: ¿Por qué tiene tanta importancia moral dicha concepción?

La razón de ente y verdad universal se da primera y propiamente en el intelecto, de manera que, apenas aprende a hablar, el niño no tarda en identificar lo que es o no es, y lo que es verdad o no es verdad: «esto

---

[1] Cf. I, q. 105, a. 4: "Así como el intelecto es movido por el objeto [*quantum ad specificationem*] y por Aquél que le dio la virtud de entender [*quantum ad excercitium*]; así también la voluntad es movida por el objeto, que es el bien, y por Aquél que crea la virtud de querer. Ahora bien:

- La voluntad puede ser movida como por su objeto, por cualquier bien; pero no sin embargo de modo suficiente y eficaz sino por Dios. Porque algo no puede mover *sufficienter* a un móvil, si la virtud activa del que mueve no excede o al menos adecua la virtud pasiva del móvil. Pero la virtud pasiva de la voluntad se extiende al bien en universal, pues su objeto es el *bonum universale*, así como el objeto del intelecto es el *ens universale*. Ahora bien, todo bien creado es cierto bien particular, mientras que sólo Dios es el bien universal. Por lo tanto, sólo Él llena (*implet*) la voluntad, y la mueve *sufficienter* como objeto.
- Igualmente, la virtud de querer es causada sólo por Dios, porque querer no es sino cierta inclinación hacia el objeto de la voluntad, que es el bien universal. Pero inclinar al bien universal le pertenece al Primer Motor, al que se le proporciona el último fin, así como, en las cosas humanas, dirigir al bien común le pertenece al que preside la multitud.

Por lo tanto, de ambos modos es propio de Dios mover la voluntad, aunque máxime del segundo modo, inclinándola interiormente".

no es un caramelo, dime la verdad». Pero la razón de bondad se da en las cosas. Es evidente que el niño tampoco tarda en reconocer si una cosa es buena o no es buena, ya sea por experiencia, pues le hace bien o mal, ya sea por autoridad, pues se lo dicen los papás. Mas la razón de bondad no es tan clara y evidente como la de ser o verdad, pues muchas veces lo que experimenta como bueno, sus papás le dicen que es malo, de manera que poco a poco va percibiendo que la razón de bondad se atribuye por referencia a algo que está más allá: esto es bueno por tal cosa, y tal cosa es buena por tal otra, ¿y la otra por qué cosa? El niño tiene que descubrir que las cosas son buenas por un fin final, que es lo bueno universal, que da razón de bondad a todas las cosas y que debe preferirse por sobre todas las cosas. Esto no era fácil de entender.

Al entender que *en las cosas* hay un *bien universal* que es término último del querer, y que da razón del querer de lo demás, el intelecto descubre la existencia del objeto propio y adecuado de la voluntad, aunque no conozca su naturaleza. Y ante esta iluminación, la voluntad pone entonces su acto propio y adecuado, el *velle* o *simplex voluntas*: lo que yo propiamente quiero y he querido siempre de alguna manera es el bien universal, lo bueno en sí. Lo he querido siempre, pues me doy cuenta que si era movido a querer toda cosa, era porque hallaba en ella cierta participación de lo bueno en sí. Y es lo que propiamente quiero, pues ahora advierto que toda razón de bondad viene de algo último y único, que es el bien universal.

Santo Tomás nos dijo que el intelecto es movido adecuadamente por su objeto, pero la voluntad no, que tenía que ser movida por Dios. No se crea que esta verdad tan sutilmente expresada por el Angélico Doctor sea de difícil percepción; al contrario, es de experiencia tan cotidiana que no le prestamos atención. Es notorio que *sabemos lo que entendemos pero no lo que queremos*. Conozco a Pedro y sé claramente que es un hombre, pero no sé claramene si lo quiero, porque no sé si realmente lo quiero a él o quiero el bien que representa. Sé claramente que quiero, porque vivo acicateado por un constante deseo, nunca apagado ni por gozos ni por tristezas; sí, deseo la felicidad, pero ¿en dónde espero encontrarla?; sí, la encontraré alcanzando lo bueno en sí, pero ¿dónde se halla? A un perro no le pasa esto: quiere un hueso, y cuando lo encuentra no quiere más. El querer del hombre sufre una situación psicológicamente extraña, pues quiere con toda el alma lo que no sabe qué es, y esto cuya naturaleza no entiende, le da razón de bondad a todo lo demás que quiere. Ciertamente debíamos preguntarnos: ¿qué es Lo Bueno, cuyo huidizo reflejo encuentro en todos los espejos de las cosas, y que tan fuertemente me atrae hacia él aun sin saber quién es?

Mas pasemos a la segunda pregunta. ¿Por qué tiene tanta importancia moral el descubrimiento del bien universal? La expresión se queda corta, no es que tenga mucha importancia moral, la tiene toda: es el principio y fundamente de la vida moral, porque al elevarse al amor del bien universal, el niño puede elegir libremente entre los bienes particulares, comenzando así el ejercicio del libre arbitrio. Hasta entonces el niño era movido natural y necesariamente por el Autor de la naturaleza al amor de los bienes particulares, pero al ser elevado al amor del bien universal, queda libre de elegir los medios que mejor se conformen a su consecución, pues ahora ve que ninguno se impone por sí mismo, sino sólo el bien último. El impulso *necesario* que lo llevaba a querer todo lo que tenía razón de bien se ha como concentrado y unificado en el querer del bien en sí, en cuanto fin último de la voluntad, y ha dejado en manos del alma el timón para querer o no todo lo demás.

Si bien puede hablarse de un proceso que lleva a la comprensión de que hay un bien último, semejante a la aurora, en que todo comienza a iluminarse y descubrirse en su naturaleza propia gracias a una luz que viene del horizonte, el conocimiento y amor del bien último se da en un único acto, que es como la salida del sol en el mundo moral. Hay un instante en la vida del niño en que advierte esto e inicia su vida moral, acto que en general, a pesar de su importancia, pasa desapercibido para él mismo y para sus papás.

Por este fundamental motivo, sólo este acto merece el calificativo de *primum volitum*, porque es el primer querer propio y adecuado de la voluntad, análogo al *primum cognitum* del intelecto, por más que no haya sido cronológicamene su primer acto.

5º El primum volitum es amor natural de Dios

Mucho habría para decir en el asunto del amor de Dios, y de consideración sumamente sutil, pero lo reduciremos a cuatro puntos, exponiéndolos de la manera más sintética posible (en éste y los tres siguientes títulos).

En un estado de naturaleza pura, tal como podría haber creado Dios al hombre, sin la elevación al orden sobrenatural; o también en el estado de naturaleza íntegra, tal como creó Dios al ángel y al hombre en Adán; en ambos casos, el *primum volitum* es verdadero amor natural de Dios por sobre todas las cosas. Así lo dice más de una vez Santo Tomás: "Si se considera en las cosas naturales hacia qué se mueve *naturaliter* cada cosa [se pone de manifiesto que la criatura espiritual ama con

amor natural más a Dios que a sí misma]. Porque la inclinación natural en aquellas cosas que no tienen razón, demuestra la inclinación natural en la voluntad de la naturaleza intelectual. Pues todo aquello que, en las cosas naturales, pertenece por naturaleza a otro según aquello mismo que es, se inclina principalmente y más a aquello de lo que es, que a sí mismo. Y esta inclinación natural se demuestra por la manera natural de obrar, porque así como cada cosa obra *naturaliter*, así es apta por naturaleza para obrar, como se dice en II de la *Física*. Así vemos que la parte se expone *naturaliter* para la conservación del todo, como la mano se expone al golpe sin deliberación para la conservación de todo el cuerpo. Y como la razón imita la naturaleza, también hallamos dicha inclinación en las virtudes políticas, pues es propio del ciudadano virtuoso que se exponga al peligro de muerte por la conservación de toda la república; y si el hombre fuera parte natural de su ciudad, esta inclinación le sería natural. Por lo tanto, como el bien universal es el mismo Dios (*bonum universale est ipse Deus*), y bajo este bien se contiene también el ángel, el hombre y toda criatura, porque por naturaleza toda criatura, según lo que es, es de Dios, se sigue que también el ángel y el hombre, aman a Dios con amor natural más y con mayor principalidad (*plus et principalius*) que a sí mismos"[1].

Este amor natural del que aquí habla Santo Tomás, es el amor de la voluntad al «*bonum universale* [*quod*] *est ipse Deus*», o sea, es el *primum volitum*, acto que no es deliberado sino natural. En el artículo citado habla del amor de los ángeles, más adelante va a hablar del caso del hombre, cuando se pregunta «Si el hombre puede amar a Dios *super omnia*, por sobre todas las cosas, por sólo sus [fuerzas] naturales sin la gracia»: "Como dijimos más arriba en [el artículo citado], en el que también se citaron las diversas opiniones acerca del amor natural de los ángeles, el hombre en el estado de naturaleza íntegra [antes del pecado original] podía obrar por la virtud de su naturaleza el bien que le era connatural, sin el sobreagregado del don gratuito, aunque no sin el auxilio de Dios [primer] motor. Porque amar a Dios *super omnia* es algo connatural al hombre, como también a toda criatura no sólo racional, sino irracional y aun inanimada, según el modo de amor que a cada criatura le puede competir. Cuya razón está en que a cada uno le es natural apetecer y amar algo según que es apto por naturaleza, pues «así obra cada uno según la aptitud que tiene por naturaleza», como se dice en II de la *Física*. Ahora bien, es manifiesto que el bien de la parte es por el bien del todo. Por lo tanto, cada cosa particular también ama, con

[1] I, q. 60, a. 5.

apetito y amor natural, su propio bien por el bien común de todo el universo, que es Dios (*propter bonum commune totius universi, quod est Deus*). De allí que el Dionisio diga, en el libro de *Los Nombres Divinos*, que «Dios convierte todas las cosas al amor de Sí mismo». De allí que el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, refería el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y igualmente el amor de todas las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo, y por sobre todas las cosas"[1].

Es claro que el amor al «*bonum commune totius universi, quod est Deus*» es el mismo amor al «*bonum universale*» del que habló en el otro artículo, y no es otro que el *primum volitum*.

6º El primum volitum responde al primum cognitum

Se ama según se conoce. Todo acto de amor es determinado *quantum ad specificationem* por un concepto del intelecto. Ahora bien, dijimos que el *primum volitum* responde al concepto de *bien universal*, que es propiamente la primera idea que el hombre tiene de Dios. Pero al tratar – en el capítulo anterior – del concepto por el cual conocemos a Dios[2], señalamos que es la misma noción de ente, el *primum cognitum*, en cuanto referida o como enfocada, gracias a la demostración de la existencia de Dios, al Ente del cual todos los entes que conocemos no son más que participación. Pero antes de este máximo esclarecimiento del concepto de Dios bajo la razón de ente *per se*, el hombre puede alcanzar una concepción confusa bajo la razón de bien o fin *per se*, entendiendo que la bondad de todas las cosas se refiere a una bondad o fin último. Esta noción confusa de Dios también se alcanza bajo la noción de ente, porque el bien es el ente perfecto, pero es confusa por doble aspecto: por una parte, no deja claro que toda cosa exista por participación del bien, porque no todas son *simpliciter* buenas; y por otra, no queda claro que el mismo Dios sea simple y uno, sino sólo se entiende que, en cuanto *bonum universale*, es la suma de toda bondad.

El conocimiento de Dios para el hombre en esta vida nunca es propiamente inductivo, esto es, por evidencia inmediata captada en los cosas, sino por cierto discurso o raciocinio, por evidencia mediata a partir de las cosas. Parece que puede decirse, según entendemos en Santo Tomás, que el último concepto claro de Dios se alcanza por una demos-

---

[1] I-II, q. 109, a. 3. Cf. II-II, q. 26, a. 3.
[2] Cf. «5º El concepto de Dios», p. 602.

tración «*quia*» propiamente dicha, esto es, científica, mientras que el primer concepto confuso de Dios se alcanza por cierta elevación a partir del *discurso práctico*. El primer principio del intelecto práctico, alcanzado con evidencia por la sindéresis, dice que «hay que hacer el bien y evitar el mal», o sea, «todo *agere* y *facere* debe tener por fin el bien». Pero la experiencia práctica nos muestra que si obramos por un fin que no es bueno *per se*, quiere decir que lo hacemos por otro que le confiere la razón de bondad; y si este otro no es bueno *per se*, lo hacemos por otro; pero evidentemente no procedemos al infinito, pues nada haríamos, sino que tiene que haber un bien *per se* último, en el que terminan todos nuestros actos y obras. Aunque especulativamente no veamos claro que existe un *Ens per se subsistens*, prácticamente entendemos que obramos por un *Bonum per se*, del que no sabemos claramente si es *subsistens*.

Parece ser así porque la voluntad en esta vida siempre se mueve bajo el discurso práctico. Porque si la inteligencia pudiera contemplar al bien por sí, el amor procedería inmediata y necesariamente de dicha contemplación, pero esto sólo ocurrirá en la vida eterna para los bienaventurados. Aquí el intelecto sólo descubre bienes participados, por lo que la voluntad es movida a amarlos en la medida en que se ordenan de alguna manera al bien *per se*, lo que pertenece al ordenamiento práctico: "Así como la imaginación de la forma no mueve al apetito sensitivo sin la estimación de lo conveniente o nocivo, así también la aprehensión de lo verdadero no mueve al apetito racional sin la razón de bueno y apetecible. De allí que no sea el intelecto especulativo el que mueve la voluntad, sino el *intelecto práctico*, como se dice en *De anima*" [1].

El *primum cognitum*, entonces, determina inicialmente el primer acto de la voluntad, genéticamente hablando, como amor de un *ens quoddam*; pero luego, una experiencia de vida suficiente permite referir el *primum cognitum* a cierto ente perfecto de cuya perfección todo participa de alguna manera, y que se constituye como fin último de la vida práctica. Entonces la misma noción de ente, ahora esclarecida y referida a algo uno que está más allá de todo *ens quoddam* conocido por experiencia inmediata, perfecciona en la voluntad, por resultancia natural, la *coaptatio* primera, que ya no se referirá a un *ens quoddam*, sino al *ens perfectum universale*, es decir, al *bonum universale*. En la medida en que se esclarece la noción de ente, en esa misma medida se precisa la *impressio* volitiva y se dilata el amor hasta abarcar al mismo Dios.

---

[1] I-II, q. 9, a. 1 ad 2. Cf. Aristóteles, *Del alma*, l. III, c. 10 (433 a 17).

7º Si la criatura espiritual puede decaer del amor natural de Dios

Como señala Santo Tomás al considerar si podía haber culpa en los ángeles, en toda criatura existe la posibilidad de apartarse de la regla divina de sus actos, porque sólo en Dios la regla de la acción es la misma voluntad divina, mientras que para todo lo demás, la regla es el orden al fin último, que sólo a Dios le pertenece ponerlo. Por lo tanto:

- Puede haber pecado en el orden natural, como cuando se genera un monstruo.
- Puede haber pecado en el orden artificial, cuando no se obra de acuerdo a las reglas del arte.
- Puede haber pecado en el orden moral, cuando la voluntad creada no se rige por la voluntad divina.

La voluntad creada no podría pecar si el intelecto le presentara el bien universal, que es su objeto propio; pero ningún intelecto creado puede conocer el bien universal, que no es otro que Dios, por sus fuerzas naturales; de allí que — como dijimos — toda voluntad creada deba ser dirigida al bien universal, que es su fin último, por el mismo Dios, primer motor: queremos, y no sabemos bien qué. De allí que siempre exista para toda criatura una intrínseca posibilidad de apartamiento de la regla divina[1].

Ahora bien, hay dos modos como puede darse esta separación para la criatura espiritual: "En el acto de librio arbitrio, el pecado puede ocurrir de dos maneras:

- *De un modo*, por cuanto se elige algo malo, como el hombre peca eligiendo el adulterio, que es malo *secundum se*. Y tal pecado procede siempre de alguna ignorancia o error, pues de otra manera no se eligiría lo que es malo como bueno. Yerra ciertamente el adúltero en lo particular, eligiendo esta delectación del acto desordenado como cierto bien a hacer ahora, por la inclinación de la pasión y del hábito; aún si en lo universal no yerre, sino que tenga un juicio verdadero acerca de esto.
- *De otro modo*, eligiendo algo que *secundum se* es bueno, pero no con el orden de la debida mensura o regla; de tal manera que el defecto que induce el pecado se da sólo por parte de la elección, que no tiene el orden debido, pero no de parte de la cosa elegida; como cuando alguien elige orar sin atender al orden instituido por la

[1] Cf. I, q. 63, a. 1.

Iglesia. Y tal manera de pecado no preexige ignorancia, sino sólo ausencia de consideración de las cosas que se deben considerar"[1].

El ángel no puede decaer del amor natural de Dios porque conoce a Dios como primera causa y último fin con evidencia inmediata, en el conocimiento que tiene por naturaleza de sí mismo. De allí que, si no hubiera sido elevado al orden sobrenatural, el ángel no hubiera podido pecar de ninguna manera, por la perfección de su naturaleza intelectual. La posibilidad del pecado aparece para el ángel con el conocimiento superior de Dios por la fe que tuvo en el primer instante de su creación: "Es natural para el ángel convertirse a Dios por el movimiento del amor según que es principio del ser natural; pero convertirse a Él según que es objeto de la beatitud sobrenatural proviene del amor gratuito, del que pudo apartarse pecando"[2]. Y aún en el orden sobrenatural, no pecó de la primera manera, eligiendo erradamente algo malo, "porque en el ángel no hay pasiones, por las que se ligue la razón o el intelecto; ni tampoco pudo precederle el hábito de un primer pecado que lo inclinara al pecado"; sino sólo pudo pecar de la segunda manera, "convirtiéndose por el libre arbitrio al bien propio, sin el orden a la regla de la voluntad divina"[3]. El ángel pecó de soberbia, prefiriendo la felicidad natural que podía alcanzar por sus propias fuerzas a la beatitud sobrenatural a la que sería elevado por la gracia, en la que quedaría subordinado el Hombre Dios y a su Santísima Madre.

El primer pecado del hombre, dada la perfección de la justicia original en que Dios lo instauró, fue semejante al de los ángeles, pues ambos, Adán y Eva, pecaron por soberbia, queriendo algo en sí mismo bueno, pero fuera del orden debido[4]; porque Eva se dejó tentar queriendo alcanzar la ciencia del bien y del mal fuera del modo querido por Dios; y Adán quiso salvar a Eva prefiriéndola a la voluntad de Dios.

8º El amor de Dios en el estado de naturaleza corrupta

Dijo Santo Tomás que el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, era impulsado por el primer motor a amar a Dios, bien universal, por encima de todas las cosas, refiriendo aun el amor de sí mismo al amor de

---

[1] Cf. I, q. 63, a. 1 ad 4. En la cita hemos omitido la aplicación de la distinción a los ángeles, que referimos a continuación.

[2] I, q. 63, a. 1 ad 3.

[3] I, q. 63, a. 1 ad 4.

[4] Cf. II-II, q. 163, a. 1.

Dios por el movimiento natural de la voluntad[1]. Pero es teológicamente cierto que el hombre fue creado en gracia desde el primer instante de su vida, de allí que, desde el inicio, "aquella primera sujeción por la que la razón se sometía a Dios, no era sólo según la naturaleza, sino según el don sobrenatural de la gracia"[2]. Por lo tanto, el impulso que Dios imprimía a la voluntad de Adán en orden al bien universal como fin último, no era puramente natural, sino elevado por la caridad: "La caridad ama a Dios *super omnia* de manera más eminente que la naturaleza; pues la naturaleza ama a Dios *super omnia* en cuanto es principio y fin del bien natural, mientras que la caridad según que es objeto de la beatitud, y según que el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios"[3]. Y lo mismo hay que decir del estado en que fueron creados los ángeles.

Como nuestros primeros padres perdieron la gracia por el pecado y nos transmiten la naturaleza humana sin la ordenación gratuita al fin sobrenatural, el hombre *carece del impulso del primer motor al bien universal*. Carece del impulso sobrenatural porque perdió el don de la gracia, pero carece también del impulso natural porque Dios no lo mueve a su fin natural, sino al fin sobrenatural: "En el estado de naturaleza corrupta el hombre decae [de amar a Dios *super omnia*] según el apetito de la voluntad racional, la que, por la corrupción de la naturaleza, sigue el bien privado, salvo que sea sanada por la gracia. Hay que decir, por lo tanto, que el hombre en el estado de naturaleza íntegra no necesitaba el agregado del don sobrenatural a los bienes naturales para amar a Dios naturalmente *super omnia*; mientras que en el estado de naturaleza corrupta el hombre necesita también para esto el auxilio de la gracia sanante"[4].

El estado del hombre, entonces, después del pecado es terrible. Mientras es niño, su voluntad está vuelta a los bienes sensibles sin culpa personal, pero cuando su inteligencia entiende que debe amar el bien universal *super omnia*, su voluntad no es capaz por sí misma de elevarse, pues sólo entiende su existencia y no lo descubre en su misma naturaleza. No siendo movida por Dios como por objeto, necesitaría ser movida como por motor, pero Dios primer motor sólo está dispuesto a mover la criatura espiritual al fin sobrenatural al que la ordenó, para lo cual necesita la gracia santificante. De manera que el hombre, por sus solas fuerzas naturales, no es capaz de elevarse por encima de los bienes sen-

---

[1] I-II, q. 109, a. 3.
[2] I, q. 95, a. 1.
[3] I-II, q. 109, a. 3 ad 1.
[4] I-II, q. 109, a. 3.

sibles al amor efectivo de Dios *super omnia*, y el despertar de la razón lo único que provoca es hacer formal el estado de pecado mortal. En su primer acto responsable, el niño tiene sólo dos opciones: o ser elevado al amor de Dios *super omnia* por el don de la fe y la caridad, o permanecer en el querer de lo sensible formalizando el estado de pecado mortal.

V. El amor a Dios en los ángeles

Después de tratar del intelecto angélico en cinco profundísimas cuestiones (I, q. 54-58), Santo Tomás trata de la voluntad, primero de la potencia y luego de su acto, esto es, del amor angélico. Nosotros daremos una mirada a estas dos cuestiones del Doctor que no por nada mereció el título de Angélico – por la agudeza de su espíritu, por la pureza de su cuerpo, pero también por la sublimidad de este tratado de los ángeles, inigualable en la teología de todos los tiempos –, agregándole un tercer punto sobre el *primum volitum* angélico – que es lo que a nosotros más nos interesa –, para concluir con la consideración más precisa del amor del ángel por Dios.

1º La voluntad de los ángeles

En nuestra escala de los amores creados, Santo Tomás no parece poner más que tres escalones: el apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito intelectual o voluntad, unificando a hombres y ángeles en un mismo grado. Así lo hace al demostrar que en los ángeles debe haber voluntad: "Como todas las cosas proceden de la voluntad divina, todas se inclinan a su modo por el apetito al bien, aunque de diversas maneras. [Las que no tienen conocimiento, por *apetito natural*; los brutos animales por el *apetito sensitivo*.] Otras, por fin, se inclinan al bien con un conocimiento por el que conocen la misma razón de bien, lo que es propio del intelecto. Y éstas se inclinan al bien perfectísimamente; no solamente como dirigidas al bien como por otro, como las que carecen de conocimiento; ni [dirigidas] únicamente a un bien particular, como aquellas en las que sólo hay conocimiento sensitivo; sino como inclinadas al mismo bien universal. Y esta inclinación se denomina *voluntad*. De allí que, como los ángeles conocen por el intelecto la misma razón universal de bien, *ipsam universalem rationem boni*, es manifiesto que en ellos hay voluntad"[1].

[1] I, q. 59, a. 1. Artículo citado *in extenso* más arriba, cf. «3º El amor: del ente universal al bien universal», p. 706.

Cabe pensar, sin embargo, que el apetito angélico fuera de un orden tan superior al humano que debiera recibir un nombre distinto. Porque, como dice Aristóteles y acabamos de ver, «la voluntad se da en la razón»[1], es decir, la voluntad humana se da siempre y necesariamente en el discurso de la razón práctica, pues necesita elevarse de los bienes particulares a la razón de bien universal o fin último. Pero en los ángeles no hay discurso de la razón, de allí que su potencia intelectual no se denomine *razón*, como en el hombre, sino más propiamente *intelecto*. Pues bien, si la superioridad de la razón sobre el sentido nos obligó a distinguir la voluntad del apetito sensible, la superioridad del intelecto angélico por sobre la razón humana parece obligarnos a distinguir el apetito angélico de la voluntad como de grado superior. "Por lo tanto, en los ángeles no hay voluntad, sino algo superior a la voluntad"[2].

Pero no es así, porque la razón y el sentido ofrecen al apetito objetos distintos, mientras que para la razón humana y el intelecto angélico el objeto es el mismo. Así nos lo explica el Angélico: "De un modo la razón trasciende el sentido, y de otro el intelecto la razón. Pues la razón trasciende el sentido según la diversidad de los [objetos] conocidos, pues el sentido es de los particulares, mientras que la razón de los universales. De allí se sigue que uno sea el apetito que tiende al bien universal, que se debe a la razón, y otro el que tiende al bien particular, que se debe al sentido. Pero el intelecto y la razón difieren en cuanto al modo de conocer, porque el intelecto conoce con simple intuición, *simplici intuitu*, mientras que la razón discurriendo de uno en otro. Sin embargo, la razón llega por el discurso a conocer aquello [mismo] que el intelecto conoce sin discurso, esto es, lo universal. Por lo tanto, el objeto que se propone al apetito por parte de la razón y por parte del intelecto es el mismo, *idem*. De allí que en los ángeles, que son sólo intelectuales, no hay un apetito superior a la voluntad"[3].

Otro asunto. Los ángeles son muy simples, más si se entiende – según la doctrina tomista – que son formas puras sin composición alguna con un principio material. De allí que alguno podría pensar que en ellos, como en Dios, no haya distinción real entre su substancia, su intelecto y su voluntad, como si fueran substancias que entienden y aman por sí mismas, y no por potencias distintas. Pero Santo Tomás se ocupa en

---

[1] Aristóteles, *Acerca del alma*, l. III, c. 9 (432b5).

[2] I, q. 59, a. 1 obj. 1: "Videtur quod in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus, in III *De anima*, voluntas in ratione est.

Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate".

[3] I, q. 59, a. 1 ad 1.

distinguir siempre, con argumentos variados y complementarios, que en toda criatura las potencias se distinguen realmente de su esencia o substancia. Lo hizo para el intelecto angélico, argumento que hemos referido al demostrar en general que las potencias se distinguen del alma: "Ni en el ángel ni en ninguna criatura la *virtus* o potencia operativa es lo mismo que su esencia"[1]. Y en esta cuestión de la voluntad angélica que ahora consideramos, demuestra con otro argumento muy metafísico que el apetito intelectual se distingue de la naturaleza o substancia. Lo hemos dado más arriba, al demostrar que la voluntad humana se distingue del alma, pero vale la pena volver a traerlo:

"La voluntad en el ángel es cierta virtud o potencia que no es ni su misma naturaleza, ni su intelecto. Que no sea su misma naturaleza se ve por lo siguiente: La naturaleza o esencia de una cosa está comprendida dentro de la misma cosa; por lo tanto, todo lo que se extiende a aquello que está fuera de la cosa, no es la esencia de la cosa. De allí que vemos en los cuerpos naturales que la inclinación al ser de la cosa no es por algo sobreañadido a la esencia, sino por la materia, que apetece ser antes que lo tenga, y por la forma, que mantiene la cosa en el ser después de educida. Pero la inclinación a algo extrínseco se da por algo sobreañadido a la esencia, como la inclinación al lugar se da por la gravedad o levedad, o la inclinación a hacer lo que le es semejante se da por las cualidades activas. Ahora bien, la voluntad tiene por naturaleza inclinación al bien. De donde sólo allí será lo mismo la esencia y la voluntad, donde el bien se contenga totalmente en la esencia del que quiere, esto es, en Dios, que nada quiere fuera de sí sino por razón de su bondad. Lo que no puede decirse de ninguna criatura, puesto que el bien infinito está fuera de la esencia de cualquier cosa creada. De allí que ni la voluntad del ángel ni la de ninguna criatura puede ser lo mismo que su esencia"[2].

Y en el mismo artículo, partiendo de la argumentación desarrollada, el Angélico demuestra que la voluntad también se distingue del intelecto: "De modo semejante, [la voluntad] no puede ser lo mismo que el intelecto del ángel o del hombre. Porque el conocimiento se da por cuanto lo conocido está en el cognoscente, de allí que la razón por la que el intelecto se extiende a lo que está fuera de él consiste en que lo que está fuera del mismo [siendo] por [su propia] esencia, tiene aptitud a ser en él de algún modo. La voluntad, en cambio, se extiende a lo que está fuera de ella según que tiende de algún modo por cierta inclinación a la cosa exterior. Ahora bien, pertenece a distintas virtudes el que algo tenga

[1] I, q. 54, a. 3. Cf. «1º Las potencias se distinguen del alma», primer argumento, p. 319.
[2] I, q. 59, a. 2. Cf. «1º La voluntad se distingue del alma», tercer argumento, p. 709.

en sí lo que existe fuera de sí, y que tienda él mismo a la cosa exterior. Por lo tanto, en toda criatura deben ser distintos el intelecto y la voluntad. Mas no así en Dios, que tiene en sí mismo tanto el ente universal como el bien universal; de allí que tanto su voluntad como su intelecto sean su misma esencia"[1].

2º *El amor de los ángeles*

Santo Tomás recoge una distinción de uso entre los maestros escolásticos para los actos de la voluntad, quienes distinguían entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*, entendiendo por *voluntas* no la potencia sino el acto. La *voluntas ut natura* es acto necesario de la voluntad, en orden al cual la potencia es movida por el Autor de la naturaleza, mientras que la *voluntas ut ratio* es acto libre, respecto del cual la voluntad se mueve a sí misma. Si nos referimos a la división de los actos de la voluntad, según el esquema que dimos más arriba, hay que decir que "la *simplex voluntas* [o *velle*] es lo mismo que la *voluntas ut natura*, mientras que la elección es lo mismo que la *voluntas ut ratio*"[2]. Pues bien, ¿cabe hacer una distinción semejante en los actos de voluntad de los ángeles?

En los ángeles también se da un amor natural y un amor electivo. Santo Tomás dedica los dos primeros artículos de la cuestión sobre el amor de los ángeles a distinguir estos dos modos de amor. Como toda criatura, los ángeles reciben de Dios su ser y su naturaleza, y junto con la naturaleza reciben también del Primer Motor una inclinación natural cuyo fin es el mismo Dios: "Es común a toda criatura que tenga cierta inclinación, que es su apetito natural o amor. Dicha inclinación se halla de modos diversos en las diversas naturalezas, en cada una según su modo. De allí que, en la naturaleza intelectual se halla la inclinación natural según la voluntad, en la naturaleza sensitiva según el apetito sensitivo, en la naturaleza carente de conocimiento, sólo según el orden de su naturaleza a algo"[3]. El amor natural es amor del fin último, pero en los ángeles hay también amor por aquellas cosas que se ordenan al fin, y respecto de ellas tienen amor electivo, respecto del cual gozan de libre arbitrio.

Establecida esta distinción, Santo Tomás considera el amor del ángel por sí mismo, por las demás cosas y por Dios. Según lo dicho, se po-

[1] I, q. 59, a. 2.
[2] III, q. 18, a. 4.
[3] I, q. 60, a. 1.

dría concluir – demasiado rápido – que el ángel ama a Dios con amor natural, porque es el fin último, y a todo lo demás con amor electivo, porque es *ad finem*. Pero el fin es bien de lo que se ordena al fin, y con un mismo amor se ama el bien y aquél para el que se quiere el bien. Todas las cosas aman su propia perfección, que la hallan *optime* en Dios, pero por lo mismo que la aman en Dios, la aman para participarla. El hombre y el ángel aman el bien universal, que es el mismo Dios, pero con la misma necesidad con que aman a Dios, se aman a sí mismos en cuanto que desean alcanzarlo. Se aman, además, con amor electivo, en cuanto quieren para sí no sólo el bien universal, sino muchos otros bienes electivos.

La duda principal que plantea esto que decimos, está en determinar, a fin de cuentas, qué se ama más, si a sí mismo o a Dios. ¿Amamos a Dios para nosotros, o nos amamos nosotros para Dios? "«*Propter quod unumquodque, et illud magis*», «el para qué de una cosa, es más dicha cosa». Ahora bien, por amor natural uno ama algo para sí, pues cada uno ama algo en cuanto es bueno para sí. Por lo tanto, por amor natural el ángel no ama a Dios más que a sí mismo"[1]. Además, "la naturaleza reflecciona sobre sí misma, pues vemos que todo agente obra naturalmente para su conservación; ahora bien, la naturaleza no reflecionaría sobre sí misma si tendiera en otro más que en sí misma; por lo tanto, el ángel no ama con amor natural a Dios más que a sí mismo"[2].

Pareciera más bien que el amor natural es siempre y necesariamente egoísta, pues "que alguien ame a Dios más que a sí mismo parece ser propio de la caridad; pero el amor de caridad no es natural en el ángel, sino que «se difunde en los corazones de ellos por el Espíritu Santo, que les ha sido dado», como dice San Agustín en XII de *La Ciudad de Dios*"[3]. De hecho, "el amor natural siempre permanece mientras permanece la naturaleza; pero amar a Dios más que a sí mismo no permanece en el ángel ni en el hombre que peca; porque, como dice San Agustín en XIV de *La Ciudad de Dios*, «dos amores fundaron dos ciudades, la terrena el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la celeste el amor de Dios hasta el desprecio de sí»; por lo tanto, amar a Dios sobre uno mismo no es natural"[4].

Ya explicamos más arriba, al hablar del amor del hombre por Dios, cómo se pone de manifiesto que todas las cosas aman con amor natural

[1] I, q. 60, a. 5 obj. 2.
[2] I, q. 60, a. 5 obj. 3.
[3] I, q. 60, a. 5 obj. 4.
[4] I, q. 60, a. 5 obj. 5.

más a Dios que a sí mismas, citando in extenso el *corpus* de nuestro artículo: "Vemos que la parte se expone *naturaliter* para la conservación del todo". Asombra ver cómo los salmones van a la muerte a marchas forzadas, río arriba, por amor a la especie, que es amor a un bien universal, mayor aún al amor de la propia conservación. "Por lo tanto, como el bien universal es el mismo Dios [que es el todo], y bajo este bien se contiene también el ángel, el hombre y toda criatura [que son como partes], porque por naturaleza toda criatura, según lo que es, es de Dios, se sigue que también el ángel y el hombre, aman a Dios con amor natural más y con mayor principalidad que a sí mismos"[1].

Los argumentos egoístas que se dieron valen "en aquellos que se dividen por igual, de los que uno no es para el otro la razón de su existir y de su bondad; porque en los tales cada uno se ama *naturaliter* más a sí mismo que al otro, en cuanto es más algo uno consigo mismo que con el otro"[2]. De allí que la regla del amor al prójimo no sea como la de Dios: amarlo sobre sí mismo, sino amarlo como a sí mismo. "Pero en aquellos de los que uno es toda la razón de la existencia y de la bondad del otro, se ama naturalmente más a tal otro que a sí mismo, como se dijo que cada parte ama más al todo que a sí. Y cada singular ama naturalmente más el bien de su especie, que su bien singular". El hombre ama su vida y se defiende del que atenta contra ella, pero muchísimo más se defendería de lo que atenta acabar con toda la especie humana. "Ahora bien, Dios no es sólo el bien de una única especie, sino que es el mismo bien *simpliciter* universal. De allí que cada cosa a su modo ama naturalmente más a Dios a que a sí misma". Por eso, "cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto le es bueno, si la determinación «en cuanto [le es bueno]» se refiere al fin, así es falso, pues no ama naturalmente a Dios por causa de su bien, sino por el mismo Dios. Si se refiere, en cambio, a la razón del amor por parte del amante [o agente], así es verdadero, pues no se daría en la naturaleza de nadie que ame a Dios sino por cuanto depende del bien que es Dios"[3].

No cabe decir, entonces, que el ángel se ame más a sí mismo con amor natural, y ame más a Dios con amor de caridad, porque "si se amara naturalmente más a sí mismo que a Dios, se seguiría que su amor natural sería perverso, y que no se perfeccionaría por la caridad, sino que se destruiría"[4].

---

[1] I, q. 60, a. 5. Cf. «5º El *primum volitum* es amor natural de Dios», p. 821.
[2] I, q. 60, a. 5 ad 1. Las citas que siguen sin referencia son de esta respuesta.
[3] I, q. 60, a. 5 ad 2.
[4] I, q. 60, a. 5 al final.

Si en los demonios puede darse a la vez el amor y el odio a Dios, es porque conocen a Dios bajo dos razones distintas, una a la luz de su intelecto natural como Bien común del que participan por su propia existencia y bondad, y otra bajo cierta revelación como Autor del orden sobrenatural. Tienen así amor natural a Dios bien común, y odio electivo a Dios beatificante sobrenatural: "Como en Dios es uno y lo mismo su substancia y el bien común, todos los que ven la misma esencia de Dios son movidos por el mismo movimiento de amor a la esencia de Dios en cuanto es distinta de todos y según que es cierto bien común. Y como en cuanto es bien común, es amado naturalmente por todos, a todo el que lo ve por esencia le es imposible no amarlo. Pero aquellos que no lo ven por su esencia, lo conocen por ciertos efectos particulares, que a veces contrarían su voluntad. Y así, de este modo, se dice que tienen odio a Dios, por mas que, en cuanto es el bien común de todos, cada cosa ame naturalmente más a Dios que a sí misma" [1].

3º *El primum volitum angélico*

Se dijo recién: «*natura reflectitur in seipsam*», la naturaleza reflexiona sobre sí misma. Aunque no sea una expresión frecuente en Santo Tomás – sólo la hemos hallado ésta vez –, expresa muy felizmente el movimiento general de la apetividad en todos los órdenes. Porque la inclinación natural que se sigue del ser de todas las cosas, es justamente una inclinación a su propio ser, una verdadera reflexión: todas las cosas aman necesaria y solamente lo que son, por lo que desean perfeccionar su ser, permanecer en él, difundirlo. Y es así que, amando el ser particular que tienen, aman con mayor razón la especie a la que pertenecen, y aman por sobre todas las cosas el Ser por esencia del que son participación: "La naturaleza reflexiona sobre sí misma no sólo en cuanto a lo que le pertenece singularmente, sino mucho más en cuanto a lo común, pues cada cosa se inclina a conservar no sólo su individuo, sino también su especie. Y mucho mayor inclinación tiene cada cosa a aquello que es el bien *simpliciter* universal" [2].

El principio de reflexión se aplica muy especialmente a los seres intelectuales, que tienen tal amplitud de ser que pueden ser por el intelecto *quodammodo omnia*, y en quienes la reflexión se da en el sentido más propio, pues el intelecto puede reflexionar de la manera más perfecta sobre sí mismo, conociendo su ser y hasta su propio acto de cono-

[1] I, q. 60, a. 5 ad 5.
[2] I, q. 60, a. 5 ad 3.

cer. El hombre no puede entenderse inmediatamente a sí mismo porque su substancia tiene principio material, pero sí puede conocer su primer acto intelectual de simple aprehensión, que ya es inmaterial, pudiendo percibirse entonces a sí mismo como sujeto de dicho acto y pudiendo reconocerse en la verdad respecto del conocimiento de lo demás. El ángel, en cambio, es una substancia separada de la materia, por lo que puede conocerse a sí mismo de modo propio e inmediato, como consideramos al subir a su altura en la escala de las producciones creadas: "La vida intelectual es más perfecta en los ángeles, en los que el intelecto no procede a su conocimiento de algo exterior, sino que se conoce por sí a sí mismo, *per se cognoscit seipsum*"[1]. Analizamos entonces, con cierto detenimiento, el *primum cognitum* angélico[2], que se mostró escalón indispensable en la penetración del misterio del Verbo de Dios. Debemos completar el análisis con la consideración del *primum volitum*, seguros de hallar allí un peldaño para ingresar ahora en el misterio del Espíritu Santo.

El *primum cognitum* angélico es un acto permanente, que tiene como objeto a la misma naturaleza del ángel, a la que conoce no por una especie representativa, sino que la conoce en sí misma, «*per se cognoscit seipsum*»: "Como el ángel es inmaterial, es cierta forma subsistente, y por lo tanto inteligible en acto; de donde se sigue que se entiende a sí mismo por su forma, que es su substancia"[3]. Nuestra primera reflexión recae sobre nuestra acción de simple aprehensión, por la que conocemos indirectamente nuestro ser como sujeto de la acción, mientras que la reflexión del ángel se vuelve directamente sobre su mismo ser. Sin embargo, el verbo mental del ángel, que es producto de este primer acto de entender, no se identifica con la substancia misma del ángel, como sí ocurre en Dios: "La vida de [los ángeles], sin embargo, no alcanza la última perfección, porque si bien la intención entendida es en ellos absolutamente intrínseca, la intención entendida misma no es su substancia, porque en ellos no es lo mismo el entender que el ser, *non est idem in eis intelligere et esse*"[4]. Como en los ángeles no se identifica la esencia con el *esse*, la esencia del ángel actualizada por el *esse* angélico constituye su substancia, mientras que la misma esencia actualizada por el *intelligere* angélico, constituye la intención entendida o verbo mental, distinguiéndose *intelligere* y *esse* como dos actos distintos que actuali-

---

[1] IV Contra Gentes c. 11, *Est igitur supremus*. Cf. «V. Las alturas de las inteligencias separadas», p. 606.

[2] Cf. «1º El *primum cognitum* angélico», p. 608.

[3] I, q. 56, a. 1.

[4] IV Contra Gentes c. 11, *Est igitur supremus*.

zan la misma potencia bajo razones distintas, pues el *esse* la actualiza como potencia de ser, mientras que el *intelligere* la actualiza como potencia de entender, esto es, como determinante del intelecto angélico.

Respecto del *primum volitum* hay que decir algo semejante, pues se sigue del *primum cognitum*. La voluntad del ángel también está constantemente en acto, en un acto de amor de sí mismo. Ahora bien, la voluntad del ángel es una potencia que debe tener también, como el intelecto, un principio de determinación para producir su acto, lo que denominamos *impressio coaptativa* al tratar del amor humano. Pero este principio no puede ser una determinación accidental impresa en la potencia a modo de hábito, porque no hay ninguna determinación correspondiente en el intelecto que la produzca o imprima. Así como el intelecto es determinado en su primer acto de modo inmediato por la esencia angélica misma, así también tiene que pasar con la voluntad. El ángel se ama a sí mismo por sí mismo, *per se diligit seipsum*, siendo determinado en su apetito intelectual por su misma esencia *en cuanto conocida* como su propio bien y perfección. Estamos diciendo, entonces, que la esencia del ángel cumple no sólo una, ni sólo dos, sino tres funciones como principio determinante potencial. Primera y principalmente cumple la función de esencia propiamente dicha como determinante del *esse* angélico; seguidamente y como consecuencia, cumple la función de especie como determinante del *intelligere* angélico; y por último, como consecuencia de ser entendida, cumple la función de *impressio coaptativa* como determinante del *amare* o *velle* o *actus volendi*. Por cuanto es principio del ser, la esencia del ángel se vuelve principio del conocer, pues *agere sequitur esse*; y por cuanto es principio del conocer se vuelve principio del amor, pues del conocimiento se sigue el amor: *amare sequitur intelligere*.

Y así como el producto del entender angélico, esto es, el verbo, no se identifica con su substancia, pues su *esse* no es su *intelligere*, así también hay que decir que el producto del querer angélico, es decir, el amor-producto – recordemos que no tenemos un nombre propio que distinga el amor-acto del amor-producto, como sí tenemos nombres distintos para el entender-acto y el verbo-producto – tampoco se identifica ni con el verbo ni, aún menos, con la substancia del ángel. El *velle* o acto de amar actualiza la misma esencia angélica produciendo el amor primero del ángel, que es amor de sí. El ser del ángel, por lo tanto, nos aparece como en una entidad triplicada, una en esencia y triple en existencia, como un trébol con hojas de igual figura pero distinto color: la hoja amarilla del ser, la azul del conocimiento y la roja del amor. En Dios las tres hojas se identifican en el blanco de su simplicidad, pues en

Dios se identifica la esencia y el *esse*, y por lo tanto se identifican el *esse*, el *intelligere* y el *velle*, identificándose la Substancia divina, en cuanto primer principio, con el Verbo divino y el Amor divino – pasamos a ver todo esto en la próxima sección –.

La substancia angélica, determinada por su esencia y actualizada por su *esse*, es sujeto de las potencias de entender y querer. La potencia de entender brota de la substancia, teniéndola a la vez como sujeto potencial y como causa eficiente: sujeto en cuanto está en potencia, pues no tiene actualmente todo modo de ser, como la esencia divina; eficiente en cuanto está en acto, pues contiene virtualmente todo modo ser, en cuanto es intelectual. La potencia de entender, determinada en segundo lugar por la misma esencia angélica, ahora en su función de especie, produce el verbo angélico, que es *imagen* intelectual del ente angélico. La potencia de querer, a su vez, emana también de la substancia, pero mediando la potencia intelectiva, pues así como todo amor se sigue del conocimiento, la voluntad misma se sigue en cierto modo del intelecto, como dijimos para el hombre [1]. Y la voluntad, determinada en tercer lugar también por la misma esencia angélica, en función ahora de principio de *coaptación*, produce el amor angélico, que no tiene naturaleza de imagen, sino de *impulso*: "Lo amado existe en la voluntad como lo que inclina y en cierto modo impele intrínsecamente al amante en la cosa amada misma" [2].

En cuanto a la *coaptación*, si tenemos en cuenta que hay una perfecta adecuación entre el intelecto angélico y su mismo ser, de modo que el objeto adecuado al modo de entender de cada ángel es su propio ser, determinado por su esencia, podemos entender que lo que satisface plenamente el querer del ángel es también su ser, que considerado en el orden natural, es absolutamente perfecto en su especie, por lo que la esencia del ángel, conocida perfectamente por el intelecto como bien pleno, coapta de la manera más perfecta el apetito angélico con el ser angélico. "El amor implica cierta connaturalidad o complacencia del amante a lo amado, pues para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado" [3], y nada más connatural y proporcionado al apetito del ángel que su propio ser.

En cuanto al *impulso*, hay que decir que el amor del ángel por sí mismo, en el orden natural, se identifica con el gozo, pues no cabe pen-

---

[1] Cf. «3º Las potencias apetitivas se siguen de las potencias cognoscitivas», p. 716.

[2] IV Contra Gentes c. 19: "Amatum in voluntate existit *ut inclinans*, et quodammodo *impellens* intrinsecus amantem in ipsam rem amatam".

[3] I-II, q. 27, a. 1.

sar que el propio ser se le presente al ángel como bien a conseguir. El ángel es tan perfecto en el orden natural, que desde el primer instante de su creación está necesariamente en el gozo de la beatitud natural – fue la elevación al orden sobrenatural lo que cambió las cosas –. El ángel goza del bien adecuado a su naturaleza de la manera más plena, pues no lo conoce por una imagen representativa, sino por su misma esencia, en la inmediatez de la misma substancia.

De todas maneras, aunque el ángel goza de sí por plena posesión, su amor no deja de ser impulso de un movimiento que trasciende su propio ser, y se complementa en el amor de las demás cosas y, por sobre todo, en el amor de Dios, como pasamos a considerar para terminar este asunto.

4º El amor de Dios y de las demás cosas en el ángel

El ángel tiene en si mismo, en su propio ser, el objeto adecuado de su entender y querer. Pero hemos dicho desde el principio que el ente intelectual es *quodammodo omnia*, es todo por el intelecto. De allí que el amor del ángel por sí mismo se extienda naturalmente al amor de todas las cosas, y se eleve por lo mismo al amor del Autor de todas las cosas.

Los ángeles tienen por naturaleza la ciencia de todas las cosas, en grado más o menos perfecto según su especie [1]; de allí que, entendiendo la bondad de las cosas, el amor de sí se prolonga y extiende al amor de todas las demás cosas, pues se entiende a sí y a las demás cosas como parte del bien común que constituye todo el universo creado. Decimos que el amor de lo demás es extensión del amor de sí, porque así como el ángel conoce, así ama; ahora bien, el ángel conoce las demás cosas conociéndose a sí mismo, pues tiene en sí mismo necesariamente las especies por las que conoce las demás cosas, entendiéndolas como cierta extensión y complemento de su ser. Por lo mismo, hay que decir en especial que el ángel ama a los demás ángeles y al hombre, con amor natural necesario, *sicut seipsum*, como a sí mismo, pues entiende que le son semejantes en naturaleza [2].

Respecto del conocimiento de Dios, hay una última precisión por hacer:

- Así como el hombre conoce primero los bienes creados, y del conocimiento de los bienes creados infiere, por cierto discurso práctico «*quia*», la existencia de un bien universal y fin último, al

[1] Cf. «2º Cómo conoce el ángel las demás cosas», p. 614.
[2] Cf. I, q. 60, a. 4: «Si un ángel ama a otro con amor natural como a sí mismo».

que termina amando primeramente y más que a sí mismo, de modo que se invierte el orden: según el conocimiento, primero conoce las cosas y luego conoce a Dios, y primero ama a Dios y luego se ama a sí mismo y a las cosas.

- Así también el ángel se conoce propia y primeramente a sí mismo, y del conocimiento de sí mismo se eleva al conocimiento de Dios como causa de su ser, no por discurso sino por evidencia inmediata, a la manera como nosotros conocemos los primeros principios; pero el orden del amor es inverso, pues ama a Dios «más y con mayor principalidad», y se ama a sí mismo secundariamente como algo de Dios: "Como el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien se contiene también el ángel, el hombre y toda criatura, porque por naturaleza toda criatura, según lo que es, es de Dios, se sigue que también el ángel y el hombre, aman a Dios con amor natural más y con mayor principalidad que a sí mismos"[1].

En el orden natural, el ángel conoce la existencia de Dios pero no su naturaleza, por lo tanto, el gozo de su última beatitud natural en el ángel no es perfecto, porque se conoce perfectamente a sí mismo y goza de sí mismo, pero goza de sí como algo de un Dios superior al que no termina de conocer[2].

F. El Amor divino

I. LA PROCESIÓN DEL AMOR EN LO DIVINO, 840. – 1º La procesión del Espíritu Santo según la *Suma contra gentiles*, 840. – 2º La culminación de la escala de los amores, 847.

II. LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO SEGÚN OTRAS EXPOSICIONES DEL DOCTOR ANGÉLICO, 850. – 1º La procesión del Espíritu Santo en la *Suma Teológica*, 850. – 2º El Espíritu Santo en el *Compendio de Teología*, 854. – 3º La procesión del Espíritu Santo según la *Cuestión disputada De Potentia*, 859.

Hemos visto cómo toda producción divina en la procesión *ad extra* de los cosas desata un movimiento de retorno al principio que denomi-

[1] I, q. 60, a. 5.
[2] Cf. I, q. 12, a. 1 y I-II, q. 5, a. 1.

tración «*quia*» propiamente dicha, esto es, científica, mientras que el primer concepto confuso de Dios se alcanza por cierta elevación a partir del *discurso práctico*. El primer principio del intelecto práctico, alcanzado con evidencia por la sindéresis, dice que «hay que hacer el bien y evitar el mal», o sea, «todo *agere* y *facere* debe tener por fin el bien». Pero la experiencia práctica nos muestra que si obramos por un fin que no es bueno *per se*, quiere decir que lo hacemos por otro que le confiere la razón de bondad; y si este otro no es bueno *per se*, lo hacemos por otro; pero evidentemente no procedemos al infinito, pues nada haríamos, sino que tiene que haber un bien *per se* último, en el que terminan todos nuestros actos y obras. Aunque especulativamente no veamos claro que existe un *Ens per se subsistens*, prácticamente entendemos que obramos por un *Bonum per se*, del que no sabemos claramente si es *subsistens*.

Parece ser así porque la voluntad en esta vida siempre se mueve bajo el discurso práctico. Porque si la inteligencia pudiera contemplar al bien por sí, el amor procedería inmediata y necesariamente de dicha contemplación, pero esto sólo ocurrirá en la vida eterna para los bienaventurados. Aquí el intelecto sólo descubre bienes participados, por lo que la voluntad es movida a amarlos en la medida en que se ordenan de alguna manera al bien *per se*, lo que pertenece al ordenamiento práctico: "Así como la imaginación de la forma no mueve al apetito sensitivo sin la estimación de lo conveniente o nocivo, así también la aprehensión de lo verdadero no mueve al apetito racional sin la razón de bueno y apetecible. De allí que no sea el intelecto especulativo el que mueve la voluntad, sino el *intelecto práctico*, como se dice en *De anima*" [1].

El *primum cognitum*, entonces, determina inicialmente el primer acto de la voluntad, genéticamente hablando, como amor de un *ens quoddam*; pero luego, una experiencia de vida suficiente permite referir el *primum cognitum* a cierto ente perfecto de cuya perfección todo participa de alguna manera, y que se constituye como fin último de la vida práctica. Entonces la misma noción de ente, ahora esclarecida y referida a algo uno que está más allá de todo *ens quoddam* conocido por experiencia inmediata, perfecciona en la voluntad, por resultancia natural, la *coaptatio* primera, que ya no se referirá a un *ens quoddam*, sino al *ens perfectum universale*, es decir, al *bonum universale*. En la medida en que se esclarece la noción de ente, en esa misma medida se precisa la *impressio* volitiva y se dilata el amor hasta abarcar al mismo Dios.

---

[1] I-II, q. 9, a. 1 ad 2. Cf. Aristóteles, *Del alma*, l. III, c. 10 (433 a 17).

7º Si la criatura espiritual puede decaer del amor natural de Dios

Como señala Santo Tomás al considerar si podía haber culpa en los ángeles, en toda criatura existe la posibilidad de apartarse de la regla divina de sus actos, porque sólo en Dios la regla de la acción es la misma voluntad divina, mientras que para todo lo demás, la regla es el orden al fin último, que sólo a Dios le pertenece ponerlo. Por lo tanto:

- Puede haber pecado en el orden natural, como cuando se genera un monstruo.
- Puede haber pecado en el orden artificial, cuando no se obra de acuerdo a las reglas del arte.
- Puede haber pecado en el orden moral, cuando la voluntad creada no se rige por la voluntad divina.

La voluntad creada no podría pecar si el intelecto le presentara el bien universal, que es su objeto propio; pero ningún intelecto creado puede conocer el bien universal, que no es otro que Dios, por sus fuerzas naturales; de allí que – como dijimos – toda voluntad creada deba ser dirigida al bien universal, que es su fin último, por el mismo Dios, primer motor: queremos, y no sabemos bien qué. De allí que siempre exista para toda criatura una intrínseca posibilidad de apartamiento de la regla divina[1].

Ahora bien, hay dos modos como puede darse esta separación para la criatura espiritual: "En el acto de librio arbitrio, el pecado puede ocurrir de dos maneras:

- *De un modo,* por cuanto se elige algo malo, como el hombre peca eligiendo el adulterio, que es malo *secundum se*. Y tal pecado procede siempre de alguna ignorancia o error, pues de otra manera no se eligiría lo que es malo como bueno. Yerra ciertamente el adúltero en lo particular, eligiendo esta delectación del acto desordenado como cierto bien a hacer ahora, por la inclinación de la pasión y del hábito; aún si en lo universal no yerre, sino que tenga un juicio verdadero acerca de esto.
- *De otro modo,* eligiendo algo que *secundum se* es bueno, pero no con el orden de la debida mensura o regla; de tal manera que el defecto que induce el pecado se da sólo por parte de la elección, que no tiene el orden debido, pero no de parte de la cosa elegida; como cuando alguien elige orar sin atender al orden instituido por la

[1] Cf. I, q. 63, a. 1.

Iglesia. Y tal manera de pecado no preexige ignorancia, sino sólo ausencia de consideración de las cosas que se deben considerar"[1].

El ángel no puede decaer del amor natural de Dios porque conoce a Dios como primera causa y último fin con evidencia inmediata, en el conocimiento que tiene por naturaleza de sí mismo. De allí que, si no hubiera sido elevado al orden sobrenatural, el ángel no hubiera podido pecar de ninguna manera, por la perfección de su naturaleza intelectual. La posibilidad del pecado aparece para el ángel con el conocimiento superior de Dios por la fe que tuvo en el primer instante de su creación: "Es natural para el ángel convertirse a Dios por el movimiento del amor según que es principio del ser natural; pero convertirse a Él según que es objeto de la beatitud sobrenatural proviene del amor gratuito, del que pudo apartarse pecando"[2]. Y aún en el orden sobrenatural, no pecó de la primera manera, eligiendo erradamente algo malo, "porque en el ángel no hay pasiones, por las que se ligue la razón o el intelecto; ni tampoco pudo precederle el hábito de un primer pecado que lo inclinara al pecado"; sino sólo pudo pecar de la segunda manera, "convirtiéndose por el libre arbitrio al bien propio, sin el orden a la regla de la voluntad divina"[3]. El ángel pecó de soberbia, prefiriendo la felicidad natural que podía alcanzar por sus propias fuerzas a la beatitud sobrenatural a la que sería elevado por la gracia, en la que quedaría subordinado el Hombre Dios y a su Santísima Madre.

El primer pecado del hombre, dada la perfección de la justicia original en que Dios lo instauró, fue semejante al de los ángeles, pues ambos, Adán y Eva, pecaron por soberbia, queriendo algo en sí mismo bueno, pero fuera del orden debido[4]; porque Eva se dejó tentar queriendo alcanzar la ciencia del bien y del mal fuera del modo querido por Dios; y Adán quiso salvar a Eva prefiriéndola a la voluntad de Dios.

8º El amor de Dios en el estado de naturaleza corrupta

Dijo Santo Tomás que el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, era impulsado por el primer motor a amar a Dios, bien universal, por encima de todas las cosas, refiriendo aun el amor de sí mismo al amor de

---

[1] Cf. I, q. 63, a. 1 ad 4. En la cita hemos omitido la aplicación de la distinción a los ángeles, que referimos a continuación.

[2] I, q. 63, a. 1 ad 3.

[3] I, q. 63, a. 1 ad 4.

[4] Cf. II-II, q. 163, a. 1.

Dios por el movimiento natural de la voluntad[1]. Pero es teológicamente cierto que el hombre fue creado en gracia desde el primer instante de su vida, de allí que, desde el inicio, "aquella primera sujeción por la que la razón se sometía a Dios, no era sólo según la naturaleza, sino según el don sobrenatural de la gracia"[2]. Por lo tanto, el impulso que Dios imprimía a la voluntad de Adán en orden al bien universal como fin último, no era puramente natural, sino elevado por la caridad: "La caridad ama a Dios *super omnia* de manera más eminente que la naturaleza; pues la naturaleza ama a Dios *super omnia* en cuanto es principio y fin del bien natural, mientras que la caridad según que es objeto de la beatitud, y según que el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios"[3]. Y lo mismo hay que decir del estado en que fueron creados los ángeles.

Como nuestros primeros padres perdieron la gracia por el pecado y nos transmiten la naturaleza humana sin la ordenación gratuita al fin sobrenatural, el hombre *carece del impulso del primer motor al bien universal*. Carece del impulso sobrenatural porque perdió el don de la gracia, pero carece también del impulso natural porque Dios no lo mueve a su fin natural, sino al fin sobrenatural: "En el estado de naturaleza corrupta el hombre decae [de amar a Dios *super omnia*] según el apetito de la voluntad racional, la que, por la corrupción de la naturaleza, sigue el bien privado, salvo que sea sanada por la gracia. Hay que decir, por lo tanto, que el hombre en el estado de naturaleza íntegra no necesitaba el agregado del don sobrenatural a los bienes naturales para amar a Dios naturalmente *super omnia*; mientras que en el estado de naturaleza corrupta el hombre necesita también para esto el auxilio de la gracia sanante"[4].

El estado del hombre, entonces, después del pecado es terrible. Mientras es niño, su voluntad está vuelta a los bienes sensibles sin culpa personal, pero cuando su inteligencia entiende que debe amar el bien universal *super omnia*, su voluntad no es capaz por sí misma de elevarse, pues sólo entiende su existencia y no lo descubre en su misma naturaleza. No siendo movida por Dios como por objeto, necesitaría ser movida como por motor, pero Dios primer motor sólo está dispuesto a mover la criatura espiritual al fin sobrenatural al que la ordenó, para lo cual necesita la gracia santificante. De manera que el hombre, por sus solas fuerzas naturales, no es capaz de elevarse por encima de los bienes sen-

[1] I-II, q. 109, a. 3.
[2] I, q. 95, a. 1.
[3] I-II, q. 109, a. 3 ad 1.
[4] I-II, q. 109, a. 3.

sibles al amor efectivo de Dios *super omnia*, y el despertar de la razón lo único que provoca es hacer formal el estado de pecado mortal. En su primer acto responsable, el niño tiene sólo dos opciones: o ser elevado al amor de Dios *super omnia* por el don de la fe y la caridad, o permanecer en el querer de lo sensible formalizando el estado de pecado mortal.

V. El amor a Dios en los ángeles

Después de tratar del intelecto angélico en cinco profundísimas cuestiones (I, q. 54-58), Santo Tomás trata de la voluntad, primero de la potencia y luego de su acto, esto es, del amor angélico. Nosotros daremos una mirada a estas dos cuestiones del Doctor que no por nada mereció el título de Angélico – por la agudeza de su espíritu, por la pureza de su cuerpo, pero también por la sublimidad de este tratado de los ángeles, inigualable en la teología de todos los tiempos –, agregándole un tercer punto sobre el *primum volitum* angélico – que es lo que a nosotros más nos interesa –, para concluir con la consideración más precisa del amor del ángel por Dios.

1º La voluntad de los ángeles

En nuestra escala de los amores creados, Santo Tomás no parece poner más que tres escalones: el apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito intelectual o voluntad, unificando a hombres y ángeles en un mismo grado. Así lo hace al demostrar que en los ángeles debe haber voluntad: "Como todas las cosas proceden de la voluntad divina, todas se inclinan a su modo por el apetito al bien, aunque de diversas maneras. [Las que no tienen conocimiento, por *apetito natural*; los brutos animales por el *apetito sensitivo*.] Otras, por fin, se inclinan al bien con un conocimiento por el que conocen la misma razón de bien, lo que es propio del intelecto. Y éstas se inclinan al bien perfectísimamente; no solamente como dirigidas al bien como por otro, como las que carecen de conocimiento; ni [dirigidas] únicamente a un bien particular, como aquellas en las que sólo hay conocimiento sensitivo; sino como inclinadas al mismo bien universal. Y esta inclinación se denomina *voluntad*. De allí que, como los ángeles conocen por el intelecto la misma razón universal de bien, *ipsam universalem rationem boni*, es manifiesto que en ellos hay voluntad"[1].

[1] I, q. 59, a. 1. Artículo citado *in extenso* más arriba, cf. «3º El amor: del ente universal al bien universal», p. 706.

Cabe pensar, sin embargo, que el apetito angélico fuera de un orden tan superior al humano que debiera recibir un nombre distinto. Porque, como dice Aristóteles y acabamos de ver, «la voluntad se da en la razón»[1], es decir, la voluntad humana se da siempre y necesariamente en el discurso de la razón práctica, pues necesita elevarse de los bienes particulares a la razón de bien universal o fin último. Pero en los ángeles no hay discurso de la razón, de allí que su potencia intelectual no se denomine *razón*, como en el hombre, sino más propiamente *intelecto*. Pues bien, si la superioridad de la razón sobre el sentido nos obligó a distinguir la voluntad del apetito sensible, la superioridad del intelecto angélico por sobre la razón humana parece obligarnos a distinguir el apetito angélico de la voluntad como de grado superior. "Por lo tanto, en los ángeles no hay voluntad, sino algo superior a la voluntad"[2].

Pero no es así, porque la razón y el sentido ofrecen al apetito objetos distintos, mientras que para la razón humana y el intelecto angélico el objeto es el mismo. Así nos lo explica el Angélico: "De un modo la razón trasciende el sentido, y de otro el intelecto la razón. Pues la razón trasciende el sentido según la diversidad de los [objetos] conocidos, pues el sentido es de los particulares, mientras que la razón de los universales. De allí se sigue que uno sea el apetito que tiende al bien universal, que se debe a la razón, y otro el que tiende al bien particular, que se debe al sentido. Pero el intelecto y la razón difieren en cuanto al modo de conocer, porque el intelecto conoce con simple intuición, *simplici intuitu*, mientras que la razón discurriendo de uno en otro. Sin embargo, la razón llega por el discurso a conocer aquello [mismo] que el intelecto conoce sin discurso, esto es, lo universal. Por lo tanto, el objeto que se propone al apetito por parte de la razón y por parte del intelecto es el mismo, *idem*. De allí que en los ángeles, que son sólo intelectuales, no hay un apetito superior a la voluntad"[3].

Otro asunto. Los ángeles son muy simples, más si se entiende – según la doctrina tomista – que son formas puras sin composición alguna con un principio material. De allí que alguno podría pensar que en ellos, como en Dios, no haya distinción real entre su substancia, su intelecto y su voluntad, como si fueran substancias que entienden y aman por sí mismas, y no por potencias distintas. Pero Santo Tomás se ocupa en

---

[1] Aristóteles, *Acerca del alma*, l. III, c. 9 (432b5).

[2] I, q. 59, a. 1 obj. 1: "Videtur quod in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus, in III *De anima*, voluntas in ratione est.

Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate".

[3] I, q. 59, a. 1 ad 1.

distinguir siempre, con argumentos variados y complementarios, que en toda criatura las potencias se distinguen realmente de su esencia o substancia. Lo hizo para el intelecto angélico, argumento que hemos referido al demostrar en general que las potencias se distinguen del alma: "Ni en el ángel ni en ninguna criatura la *virtus* o potencia operativa es lo mismo que su esencia"[1]. Y en esta cuestión de la voluntad angélica que ahora consideramos, demuestra con otro argumento muy metafísico que el apetito intelectual se distingue de la naturaleza o substancia. Lo hemos dado más arriba, al demostrar que la voluntad humana se distingue del alma, pero vale la pena volver a traerlo:

"La voluntad en el ángel es cierta virtud o potencia que no es ni su misma naturaleza, ni su intelecto. Que no sea su misma naturaleza se ve por lo siguiente: La naturaleza o esencia de una cosa está comprendida dentro de la misma cosa; por lo tanto, todo lo que se extiende a aquello que está fuera de la cosa, no es la esencia de la cosa. De allí que vemos en los cuerpos naturales que la inclinación al ser de la cosa no es por algo sobreañadido a la esencia, sino por la materia, que apetece ser antes que lo tenga, y por la forma, que mantiene la cosa en el ser después de educida. Pero la inclinación a algo extrínseco se da por algo sobreañadido a la esencia, como la inclinación al lugar se da por la gravedad o levedad, o la inclinación a hacer lo que le es semejante se da por las cualidades activas. Ahora bien, la voluntad tiene por naturaleza inclinación al bien. De donde sólo allí será lo mismo la esencia y la voluntad, donde el bien se contenga totalmente en la esencia del que quiere, esto es, en Dios, que nada quiere fuera de sí sino por razón de su bondad. Lo que no puede decirse de ninguna criatura, puesto que el bien infinito está fuera de la esencia de cualquier cosa creada. De allí que ni la voluntad del ángel ni la de ninguna criatura puede ser lo mismo que su esencia"[2].

Y en el mismo artículo, partiendo de la argumentación desarrollada, el Angélico demuestra que la voluntad también se distingue del intelecto: "De modo semejante, [la voluntad] no puede ser lo mismo que el intelecto del ángel o del hombre. Porque el conocimiento se da por cuanto lo conocido está en el cognoscente, de allí que la razón por la que el intelecto se extiende a lo que está fuera de él consiste en que lo que está fuera del mismo [siendo] por [su propia] esencia, tiene aptitud a ser en él de algún modo. La voluntad, en cambio, se extiende a lo que está fuera de ella según que tiende de algún modo por cierta inclinación a la cosa exterior. Ahora bien, pertenece a distintas virtudes el que algo tenga

[1] I, q. 54, a. 3. Cf. «1º Las potencias se distinguen del alma», primer argumento, p. 319.
[2] I, q. 59, a. 2. Cf. «1º La voluntad se distingue del alma», tercer argumento, p. 709.

en sí lo que existe fuera de sí, y que tienda él mismo a la cosa exterior. Por lo tanto, en toda criatura deben ser distintos el intelecto y la voluntad. Mas no así en Dios, que tiene en sí mismo tanto el ente universal como el bien universal; de allí que tanto su voluntad como su intelecto sean su misma esencia"[1].

2º *El amor de los ángeles*

Santo Tomás recoge una distinción de uso entre los maestros escolásticos para los actos de la voluntad, quienes distinguían entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*, entendiendo por *voluntas* no la potencia sino el acto. La *voluntas ut natura* es acto necesario de la voluntad, en orden al cual la potencia es movida por el Autor de la naturaleza, mientras que la *voluntas ut ratio* es acto libre, respecto del cual la voluntad se mueve a sí misma. Si nos referimos a la división de los actos de la voluntad, según el esquema que dimos más arriba, hay que decir que "la *simplex voluntas* [o *velle*] es lo mismo que la *voluntas ut natura*, mientras que la elección es lo mismo que la *voluntas ut ratio*"[2]. Pues bien, ¿cabe hacer una distinción semejante en los actos de voluntad de los ángeles?

En los ángeles también se da un amor natural y un amor electivo. Santo Tomás dedica los dos primeros artículos de la cuestión sobre el amor de los ángeles a distinguir estos dos modos de amor. Como toda criatura, los ángeles reciben de Dios su ser y su naturaleza, y junto con la naturaleza reciben también del Primer Motor una inclinación natural cuyo fin es el mismo Dios: "Es común a toda criatura que tenga cierta inclinación, que es su apetito natural o amor. Dicha inclinación se halla de modos diversos en las diversas naturalezas, en cada una según su modo. De allí que, en la naturaleza intelectual se halla la inclinación natural según la voluntad, en la naturaleza sensitiva según el apetito sensitivo, en la naturaleza carente de conocimiento, sólo según el orden de su naturaleza a algo"[3]. El amor natural es amor del fin último, pero en los ángeles hay también amor por aquellas cosas que se ordenan al fin, y respecto de ellas tienen amor electivo, respecto del cual gozan de libre arbitrio.

Establecida esta distinción, Santo Tomás considera el amor del ángel por sí mismo, por las demás cosas y por Dios. Según lo dicho, se po-

---

[1] I, q. 59, a. 2.
[2] III, q. 18, a. 4.
[3] I, q. 60, a. 1.

dría concluir – demasiado rápido – que el ángel ama a Dios con amor natural, porque es el fin último, y a todo lo demás con amor electivo, porque es *ad finem*. Pero el fin es bien de lo que se ordena al fin, y con un mismo amor se ama el bien y aquél para el que se quiere el bien. Todas las cosas aman su propia perfección, que la hallan *optime* en Dios, pero por lo mismo que la aman en Dios, la aman para participarla. El hombre y el ángel aman el bien universal, que es el mismo Dios, pero con la misma necesidad con que aman a Dios, se aman a sí mismos en cuanto que desean alcanzarlo. Se aman, además, con amor electivo, en cuanto quieren para sí no sólo el bien universal, sino muchos otros bienes electivos.

La duda principal que plantea esto que decimos, está en determinar, a fin de cuentas, qué se ama más, si a sí mismo o a Dios. ¿Amamos a Dios para nosotros, o nos amamos nosotros para Dios? "«*Propter quod unumquodque, et illud magis*», «el para qué de una cosa, es más dicha cosa». Ahora bien, por amor natural uno ama algo para sí, pues cada uno ama algo en cuanto es bueno para sí. Por lo tanto, por amor natural el ángel no ama a Dios más que a sí mismo"[1]. Además, "la naturaleza reflecciona sobre sí misma, pues vemos que todo agente obra naturalmente para su conservación; ahora bien, la naturaleza no reflecionaría sobre sí misma si tendiera en otro más que en sí misma; por lo tanto, el ángel no ama con amor natural a Dios más que a sí mismo"[2].

Pareciera más bien que el amor natural es siempre y necesariamente egoísta, pues "que alguien ame a Dios más que a sí mismo parece ser propio de la caridad; pero el amor de caridad no es natural en el ángel, sino que «se difunde en los corazones de ellos por el Espíritu Santo, que les ha sido dado», como dice San Agustín en XII de *La Ciudad de Dios*"[3]. De hecho, "el amor natural siempre permanece mientras permanece la naturaleza; pero amar a Dios más que a sí mismo no permanece en el ángel ni en el hombre que peca; porque, como dice San Agustín en XIV de *La Ciudad de Dios*, «dos amores fundaron dos ciudades, la terrena el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la celeste el amor de Dios hasta el desprecio de sí»; por lo tanto, amar a Dios sobre uno mismo no es natural"[4].

Ya explicamos más arriba, al hablar del amor del hombre por Dios, cómo se pone de manifiesto que todas las cosas aman con amor natural

[1] I, q. 60, a. 5 obj. 2.
[2] I, q. 60, a. 5 obj. 3.
[3] I, q. 60, a. 5 obj. 4.
[4] I, q. 60, a. 5 obj. 5.

más a Dios que a sí mismas, citando in extenso el *corpus* de nuestro artículo: "Vemos que la parte se expone *naturaliter* para la conservación del todo". Asombra ver cómo los salmones van a la muerte a marchas forzadas, río arriba, por amor a la especie, que es amor a un bien universal, mayor aún al amor de la propia conservación. "Por lo tanto, como el bien universal es el mismo Dios [que es el todo], y bajo este bien se contiene también el ángel, el hombre y toda criatura [que son como partes], porque por naturaleza toda criatura, según lo que es, es de Dios, se sigue que también el ángel y el hombre, aman a Dios con amor natural más y con mayor principalidad que a sí mismos"[1].

Los argumentos egoístas que se dieron valen "en aquellos que se dividen por igual, de los que uno no es para el otro la razón de su existir y de su bondad; porque en los tales cada uno se ama *naturaliter* más a sí mismo que al otro, en cuanto es más algo uno consigo mismo que con el otro"[2]. De allí que la regla del amor al prójimo no sea como la de Dios: amarlo sobre sí mismo, sino amarlo como a sí mismo. "Pero en aquellos de los que uno es toda la razón de la existencia y de la bondad del otro, se ama naturalmente más a tal otro que a sí mismo, como se dijo que cada parte ama más al todo que a sí. Y cada singular ama naturalmente más el bien de su especie, que su bien singular". El hombre ama su vida y se defiende del que atenta contra ella, pero muchísimo más se defendería de lo que atenta acabar con toda la especie humana. "Ahora bien, Dios no es sólo el bien de una única especie, sino que es el mismo bien *simpliciter* universal. De allí que cada cosa a su modo ama naturalmente más a Dios a que a sí misma". Por eso, "cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto le es bueno, si la determinación «en cuanto [le es bueno]» se refiere al fin, así es falso, pues no ama naturalmente a Dios por causa de su bien, sino por el mismo Dios. Si se refiere, en cambio, a la razón del amor por parte del amante [o agente], así es verdadero, pues no se daría en la naturaleza de nadie que ame a Dios sino por cuanto depende del bien que es Dios"[3].

No cabe decir, entonces, que el ángel se ame más a sí mismo con amor natural, y ame más a Dios con amor de caridad, porque "si se amara naturalmente más a sí mismo que a Dios, se seguiría que su amor natural sería perverso, y que no se perfeccionaría por la caridad, sino que se destruiría"[4].

---

[1] I, q. 60, a. 5. Cf. «5º El *primum volitum* es amor natural de Dios», p. 821.
[2] I, q. 60, a. 5 ad 1. Las citas que siguen sin referencia son de esta respuesta.
[3] I, q. 60, a. 5 ad 2.
[4] I, q. 60, a. 5 al final.

Si en los demonios puede darse a la vez el amor y el odio a Dios, es porque conocen a Dios bajo dos razones distintas, una a la luz de su intelecto natural como Bien común del que participan por su propia existencia y bondad, y otra bajo cierta revelación como Autor del orden sobrenatural. Tienen así amor natural a Dios bien común, y odio electivo a Dios beatificante sobrenatural: "Como en Dios es uno y lo mismo su substancia y el bien común, todos los que ven la misma esencia de Dios son movidos por el mismo movimiento de amor a la esencia de Dios en cuanto es distinta de todos y según que es cierto bien común. Y como en cuanto es bien común, es amado naturalmente por todos, a todo el que lo ve por esencia le es imposible no amarlo. Pero aquellos que no lo ven por su esencia, lo conocen por ciertos efectos particulares, que a veces contrarían su voluntad. Y así, de este modo, se dice que tienen odio a Dios, por mas que, en cuanto es el bien común de todos, cada cosa ame naturalmente más a Dios que a sí misma" [1].

3º *El primum volitum angélico*

Se dijo recién: «*natura reflectitur in seipsam*», la naturaleza reflexiona sobre sí misma. Aunque no sea una expresión frecuente en Santo Tomás – sólo la hemos hallado ésta vez –, expresa muy felizmente el movimiento general de la apetividad en todos los órdenes. Porque la inclinación natural que se sigue del ser de todas las cosas, es justamente una inclinación a su propio ser, una verdadera reflexión: todas las cosas aman necesaria y solamente lo que son, por lo que desean perfeccionar su ser, permanecer en él, difundirlo. Y es así que, amando el ser particular que tienen, aman con mayor razón la especie a la que pertenecen, y aman por sobre todas las cosas el Ser por esencia del que son participación: "La naturaleza reflexiona sobre sí misma no sólo en cuanto a lo que le pertenece singularmente, sino mucho más en cuanto a lo común, pues cada cosa se inclina a conservar no sólo su individuo, sino también su especie. Y mucho mayor inclinación tiene cada cosa a aquello que es el bien *simpliciter* universal" [2].

El principio de reflexión se aplica muy especialmente a los seres intelectuales, que tienen tal amplitud de ser que pueden ser por el intelecto *quodammodo omnia*, y en quienes la reflexión se da en el sentido más propio, pues el intelecto puede reflexionar de la manera más perfecta sobre sí mismo, conociendo su ser y hasta su propio acto de cono-

[1] I, q. 60, a. 5 ad 5.
[2] I, q. 60, a. 5 ad 3.

cer. El hombre no puede entenderse inmediatamente a sí mismo porque su substancia tiene principio material, pero sí puede conocer su primer acto intelectual de simple aprehensión, que ya es inmaterial, pudiendo percibirse entonces a sí mismo como sujeto de dicho acto y pudiendo reconocerse en la verdad respecto del conocimiento de lo demás. El ángel, en cambio, es una substancia separada de la materia, por lo que puede conocerse a sí mismo de modo propio e inmediato, como consideramos al subir a su altura en la escala de las producciones creadas: "La vida intelectual es más perfecta en los ángeles, en los que el intelecto no procede a su conocimiento de algo exterior, sino que se conoce por sí a sí mismo, *per se cognoscit seipsum*"[1]. Analizamos entonces, con cierto detenimiento, el *primum cognitum* angélico[2], que se mostró escalón indispensable en la penetración del misterio del Verbo de Dios. Debemos completar el análisis con la consideración del *primum volitum*, seguros de hallar allí un peldaño para ingresar ahora en el misterio del Espíritu Santo.

El *primum cognitum* angélico es un acto permanente, que tiene como objeto a la misma naturaleza del ángel, a la que conoce no por una especie representativa, sino que la conoce en sí misma, «*per se cognoscit seipsum*»: "Como el ángel es inmaterial, es cierta forma subsistente, y por lo tanto inteligible en acto; de donde se sigue que se entiende a sí mismo por su forma, que es su substancia"[3]. Nuestra primera reflexión recae sobre nuestra acción de simple aprehensión, por la que conocemos indirectamente nuestro ser como sujeto de la acción, mientras que la reflexión del ángel se vuelve directamente sobre su mismo ser. Sin embargo, el verbo mental del ángel, que es producto de este primer acto de entender, no se identifica con la substancia misma del ángel, como sí ocurre en Dios: "La vida de [los ángeles], sin embargo, no alcanza la última perfección, porque si bien la intención entendida es en ellos absolutamente intrínseca, la intención entendida misma no es su substancia, porque en ellos no es lo mismo el entender que el ser, *non est idem in eis intelligere et esse*"[4]. Como en los ángeles no se identifica la esencia con el *esse*, la esencia del ángel actualizada por el *esse* angélico constituye su substancia, mientras que la misma esencia actualizada por el *intelligere* angélico, constituye la intención entendida o verbo mental, distinguiéndose *intelligere* y *esse* como dos actos distintos que actuali-

[1] IV Contra Gentes c. 11, *Est igitur supremus*. Cf. «V. Las alturas de las inteligencias separadas», p. 606.
[2] Cf. «1º El *primum cognitum* angélico», p. 608.
[3] I, q. 56, a. 1.
[4] IV Contra Gentes c. 11, *Est igitur supremus*.

zan la misma potencia bajo razones distintas, pues el *esse* la actualiza como potencia de ser, mientras que el *intelligere* la actualiza como potencia de entender, esto es, como determinante del intelecto angélico.

Respecto del *primum volitum* hay que decir algo semejante, pues se sigue del *primum cognitum*. La voluntad del ángel también está constantemente en acto, en un acto de amor de sí mismo. Ahora bien, la voluntad del ángel es una potencia que debe tener también, como el intelecto, un principio de determinación para producir su acto, lo que denominamos *impressio coaptativa* al tratar del amor humano. Pero este principio no puede ser una determinación accidental impresa en la potencia a modo de hábito, porque no hay ninguna determinación correspondiente en el intelecto que la produzca o imprima. Así como el intelecto es determinado en su primer acto de modo inmediato por la esencia angélica misma, así también tiene que pasar con la voluntad. El ángel se ama a sí mismo por sí mismo, *per se diligit seipsum*, siendo determinado en su apetito intelectual por su misma esencia *en cuanto conocida* como su propio bien y perfección. Estamos diciendo, entonces, que la esencia del ángel cumple no sólo una, ni sólo dos, sino tres funciones como principio determinante potencial. Primera y principalmente cumple la función de esencia propiamente dicha como determinante del *esse* angélico; seguidamente y como consecuencia, cumple la función de especie como determinante del *intelligere* angélico; y por último, como consecuencia de ser entendida, cumple la función de *impressio coaptativa* como determinante del *amare* o *velle* o *actus volendi*. Por cuanto es principio del ser, la esencia del ángel se vuelve principio del conocer, pues *agere sequitur esse*; y por cuanto es principio del conocer se vuelve principio del amor, pues del conocimiento se sigue el amor: *amare sequitur intelligere*.

Y así como el producto del entender angélico, esto es, el verbo, no se identifica con su substancia, pues su *esse* no es su *intelligere*, así también hay que decir que el producto del querer angélico, es decir, el amor-producto – recordemos que no tenemos un nombre propio que distinga el amor-acto del amor-producto, como sí tenemos nombres distintos para el entender-acto y el verbo-producto – tampoco se identifica ni con el verbo ni, aún menos, con la substancia del ángel. El *velle* o acto de amar actualiza la misma esencia angélica produciendo el amor primero del ángel, que es amor de sí. El ser del ángel, por lo tanto, nos aparece como en una entidad triplicada, una en esencia y triple en existencia, como un trébol con hojas de igual figura pero distinto color: la hoja amarilla del ser, la azul del conocimiento y la roja del amor. En Dios las tres hojas se identifican en el blanco de su simplicidad, pues en

Dios se identifica la esencia y el *esse*, y por lo tanto se identifican el *esse*, el *intelligere* y el *velle*, identificándose la Substancia divina, en cuanto primer principio, con el Verbo divino y el Amor divino – pasamos a ver todo esto en la próxima sección –.

La substancia angélica, determinada por su esencia y actualizada por su *esse*, es sujeto de las potencias de entender y querer. La potencia de entender brota de la substancia, teniéndola a la vez como sujeto potencial y como causa eficiente: sujeto en cuanto está en potencia, pues no tiene actualmente todo modo de ser, como la esencia divina; eficiente en cuanto está en acto, pues contiene virtualmente todo modo ser, en cuanto es intelectual. La potencia de entender, determinada en segundo lugar por la misma esencia angélica, ahora en su función de especie, produce el verbo angélico, que es *imagen* intelectual del ente angélico. La potencia de querer, a su vez, emana también de la substancia, pero mediando la potencia intelectiva, pues así como todo amor se sigue del conocimiento, la voluntad misma se sigue en cierto modo del intelecto, como dijimos para el hombre[1]. Y la voluntad, determinada en tercer lugar también por la misma esencia angélica, en función ahora de principio de *coaptación*, produce el amor angélico, que no tiene naturaleza de imagen, sino de *impulso*: "Lo amado existe en la voluntad como lo que inclina y en cierto modo impele intrínsecamente al amante en la cosa amada misma"[2].

En cuanto a la *coaptación*, si tenemos en cuenta que hay una perfecta adecuación entre el intelecto angélico y su mismo ser, de modo que el objeto adecuado al modo de entender de cada ángel es su propio ser, determinado por su esencia, podemos entender que lo que satisface plenamente el querer del ángel es también su ser, que considerado en el orden natural, es absolutamente perfecto en su especie, por lo que la esencia del ángel, conocida perfectamente por el intelecto como bien pleno, coapta de la manera más perfecta el apetito angélico con el ser angélico. "El amor implica cierta connaturalidad o complacencia del amante a lo amado, pues para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado"[3], y nada más connatural y proporcionado al apetito del ángel que su propio ser.

En cuanto al *impulso*, hay que decir que el amor del ángel por sí mismo, en el orden natural, se identifica con el gozo, pues no cabe pen-

---

[1] Cf. «3° Las potencias apetitivas se siguen de las potencias cognoscitivas», p. 716.

[2] IV Contra Gentes c. 19: "Amatum in voluntate existit *ut inclinans*, et quodammodo *impellens* intrinsecus amantem in ipsam rem amatam".

[3] I-II, q. 27, a. 1.

sar que el propio ser se le presente al ángel como bien a conseguir. El ángel es tan perfecto en el orden natural, que desde el primer instante de su creación está necesariamente en el gozo de la beatitud natural – fue la elevación al orden sobrenatural lo que cambió las cosas –. El ángel goza del bien adecuado a su naturaleza de la manera más plena, pues no lo conoce por una imagen representativa, sino por su misma esencia, en la inmediatez de la misma substancia.

De todas maneras, aunque el ángel goza de sí por plena posesión, su amor no deja de ser impulso de un movimiento que trasciende su propio ser, y se complementa en el amor de las demás cosas y, por sobre todo, en el amor de Dios, como pasamos a considerar para terminar este asunto.

4º El amor de Dios y de las demás cosas en el ángel

El ángel tiene en si mismo, en su propio ser, el objeto adecuado de su entender y querer. Pero hemos dicho desde el principio que el ente intelectual es *quodammodo omnia*, es todo por el intelecto. De allí que el amor del ángel por sí mismo se extienda naturalmente al amor de todas las cosas, y se eleve por lo mismo al amor del Autor de todas las cosas.

Los ángeles tienen por naturaleza la ciencia de todas las cosas, en grado más o menos perfecto según su especie [1]; de allí que, entendiendo la bondad de las cosas, el amor de sí se prolonga y extiende al amor de todas las demás cosas, pues se entiende a sí y a las demás cosas como parte del bien común que constituye todo el universo creado. Decimos que el amor de lo demás es extensión del amor de sí, porque así como el ángel conoce, así ama; ahora bien, el ángel conoce las demás cosas conociéndose a sí mismo, pues tiene en sí mismo necesariamente las especies por las que conoce las demás cosas, entendiéndolas como cierta extensión y complemento de su ser. Por lo mismo, hay que decir en especial que el ángel ama a los demás ángeles y al hombre, con amor natural necesario, *sicut seipsum*, como a sí mismo, pues entiende que le son semejantes en naturaleza [2].

Respecto del conocimiento de Dios, hay una última precisión por hacer:

- Así como el hombre conoce primero los bienes creados, y del conocimiento de los bienes creados infiere, por cierto discurso práctico «*quia*», la existencia de un bien universal y fin último, al

[1] Cf. «2º Cómo conoce el ángel las demás cosas», p. 614.
[2] Cf. I, q. 60, a. 4: «Si un ángel ama a otro con amor natural como a sí mismo».

que termina amando primeramente y más que a sí mismo, de modo que se invierte el orden: según el conocimiento, primero conoce las cosas y luego conoce a Dios, y primero ama a Dios y luego se ama a sí mismo y a las cosas.

- Así también el ángel se conoce propia y primeramente a sí mismo, y del conocimiento de sí mismo se eleva al conocimiento de Dios como causa de su ser, no por discurso sino por evidencia inmediata, a la manera como nosotros conocemos los primeros principios; pero el orden del amor es inverso, pues ama a Dios «más y con mayor principalidad», y se ama a sí mismo secundariamente como algo de Dios: "Como el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien se contiene también el ángel, el hombre y toda criatura, porque por naturaleza toda criatura, según lo que es, es de Dios, se sigue que también el ángel y el hombre, aman a Dios con amor natural más y con mayor principalidad que a sí mismos"[1].

En el orden natural, el ángel conoce la existencia de Dios pero no su naturaleza, por lo tanto, el gozo de su última beatitud natural en el ángel no es perfecto, porque se conoce perfectamente a sí mismo y goza de sí mismo, pero goza de sí como algo de un Dios superior al que no termina de conocer[2].

F. El Amor divino

I. LA PROCESIÓN DEL AMOR EN LO DIVINO, 840. — 1º La procesión del Espíritu Santo según la *Suma contra gentiles*, 840. — 2º La culminación de la escala de los amores, 847.

II. LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO SEGÚN OTRAS EXPOSICIONES DEL DOCTOR ANGÉLICO, 850. — 1º La procesión del Espíritu Santo en la *Suma Teológica*, 850. — 2º El Espíritu Santo en el *Compendio de Teología*, 854. — 3º La procesión del Espíritu Santo según la *Cuestión disputada De Potentia*, 859.

Hemos visto cómo toda producción divina en la procesión *ad extra* de los cosas desata un movimiento de retorno al principio que denomi-

[1] I, q. 60, a. 5.
[2] Cf. I, q. 12, a. 1 y I-II, q. 5, a. 1.

namos amor, de tal manera que la conjugación de los amores de las cosas conforman un modo de contra-procesión *ab extra* de las cosas a Dios: si las cosas se dividen y multiplican por el proceso de la creación, ahora se componen y unifican por este proceso de retorno guiado por el gobierno de Dios. Ahora bien, si el amor se despierta en todos los modos de ser, quiere decir que es algo intrínseco al ser y que tiene que darse de modo supremo en el mismo Dios, Ser por esencia del que todo lo demás es participación. Tiene que haber Amor en Dios y una cierta procesión *ab intra* de unidad amorosa.

El proceso del amor se da de modo especial en la criatura intelectual, creada a imagen del Creador. De allí que la consideración de los dos últimos peldaños de la escala del amor nos permitirán profundizar, por una analogía apoyada en la Revelación, en el misterio del Amor personal de Dios, el Espíritu Santo.

Para elevarnos a la consideración del Verbo por la escala de las producciones creadas nos sirvió especialmente un capítulo del último libro de la *Suma contra gentiles*, de allí que ahora nos convenga comenzar considerando el capítulo de ese mismo libro en que intenta explicar el misterio del Espíritu Santo por comparación con el amor creado, que es lo que nosotros intentamos.

I. La procesión del Amor en lo divino

1º La procesión del Espíritu Santo según la Suma contra gentiles

El enfoque apologético de la *Suma contra gentiles* responde más adecuadamente al que nosotros hemos emprendido al elevarnos del amor creado al misterio del Amor divino. Citamos el c. 19 del libro IV: «*Quomodo intelligenda sunt quae de Spiritu Sancto dicuntur*».

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu Sancto tenemus, quod verus sit Deus, subsistens, et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas utcumque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Instruidos por los testimonios de las Sagradas Escrituras, sostenemos firmemente que el Espíritu Santo es verdadero Dios, subsistente, y personalmente distinto del Padre y del Hijo. Conviene, sin embargo, considerar cómo dicha verdad deba tomarse, para defenderla de las impugnaciones de los infieles.

La mejor manera de hacerlo es comparar el misterio de Dios con su imagen de la criatura espiritual, esto es, considerar el amor humano y angélico para elevarnos al Amor divino. Ya hemos citado la primera parte de este capítulo al considerar la doctrina tomista madura acerca del amor, por lo que traemos ahora sólo las frases principales: Si hay intelecto, hay voluntad; el acto primero de la voluntad es el amor; lo amado está en el amante como impulso[1].

In qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. [...] *Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi,* ***omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur.*** [...] *Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est* ***sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum.***

En toda naturaleza intelectual se halla necesariamente voluntad. [...] Como se ve, a la voluntad le pertenecen muchos actos, como desear, deleitarse, odiar, y otros tales; sin embargo, se halla que *el amor es el único principio y la raíz común de todos.* [...] Así, por lo tanto, lo que se ama no sólo está en el intelecto del amante, sino también en su voluntad, aunque en distinto modo. Pues en el intelecto está según la semejanza de su especie; mientras que en la voluntad del amante está *como el término del movimiento en su principio motivo proporcionado por la conveniencia y proporción que tiene al mismo.*

Habiendo considerado la naturaleza del amor en la criatura intelectual, pasamos a considerarla en Dios. Como conviene, primero consideramos la potencia, luego el acto y finalmente el producto, es decir, la voluntad, el amor como acto y el amor como producto. En cuanto a la existencia de voluntad en Dios, se sigue de la existencia de intelecto; y en cuanto a la naturaleza, se identifica con la esencia divina:

Quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas; Deus autem intelligens est, ut in Primo ostensum est: oportet quod in ipso sit voluntas:

Como se ha mostrado, entonces, que en toda naturaleza intelectual hay voluntad; y Dios es inteligente, como se mostró en el Primero [c. 44]; en Él debe haber voluntad;

[1] Cf. «1º El amor según la *Suma contra gentiles*», p. 728.

non quidem quod voluntas Dei sit aliquid eius essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut supra ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa eius substantia. Et cum intellectus etiam Dei sit ipsa eius substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Qualiter autem quae in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint una res, ex his quae in Primo dicta sunt, potest esse manifestum.

mas no de modo que la voluntad de Dios sea algo que sobreviene a su esencia, como tampoco el intelecto, como se mostró más arriba, sino que la voluntad de Dios es su misma substancia. Y como el intelecto de Dios es también su substancia, se sigue que el intelecto y la voluntad en Dios son una única cosa. Cómo ocurra que lo que en lo demás son muchas cosas, en Dios son una única, puede quedar manifiesto de lo que se dijo en el Primero.

Puesto que en Dios nada hay en potencia, sino que es acto puro, la voluntad debe considerarse en acto; y si hay acto en la voluntad, debe ser el amor, que es el acto primero y radical.

Et quia ostensum est in Primo quod operatio Dei sit ipsa eius essentia; et essentia Dei sit eius voluntas: sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Y como se mostró en el Primero que la operación de Dios es su misma esencia; y que la esencia de Dios es su voluntad; se sigue que en Dios no hay voluntad según potencia o hábito, sino según acto. Ahora bien, se mostró que todo acto de la voluntad se radica en el amor. Por lo tanto, en Dios debe haber amor.

Habiendo mostrado que en Dios hay voluntad y hay amor como acto, se sigue que tiene que haber en Él amor como producto. Aquí está el punto que a nosotros más nos interesa. Santo Tomás no ha explicitado su completa doctrina acerca de la constitución ontológica del amor, pero sólo si se la tiene presente se terminan de entender sus expresiones.

Et quia, ut in Primo ostensum est, proprium obiectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqua-

Y puesto que el propio objeto de la divina voluntad es su bondad, como se mostró en el Primero [c. 74], es necesario que Dios ame primera y principalmente su bondad y a sí mismo. Ahora bien, como se mostró que lo amado necesariamente

liter esse in voluntate amantis; ipse autem Deus seipsum amat: necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse, sicut et voluntas eius est eius esse; esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus.

está de algún modo en la voluntad del amante; y el mismo Dios se ama a sí mismo; es necesario que el mismo Dios esté en su voluntad como lo amado en el amante. Ahora bien, lo amado está en el amante en cuanto es amado; pero amar es cierto querer; mas el querer de Dios es su ser, como también su voluntad es su ser. Por lo tanto, el ser de Dios en su voluntad por modo de amor no es un ser accidental, como en nosotros, sino esencial. De allí que Dios, según que se considera como existente en su voluntad, sea verdadera y substancialmente Dios.

Se distingue claramente el amor producto del acto de amor. Así como el verbo es lo entendido en el inteligente, siendo el verbo producto del acto de entender; así también el producto del acto de amar o amor, es lo amado en el amante, siendo producto inmanente en la voluntad. Lo amado es la bondad divina y Dios mismo, que entonces "está necesariamente de algún modo en la voluntad". Ahora bien, "lo amado está en el amante en cuanto es amado": Si no se distinguiera el amor producto del amor acto y sólo tuviéramos en la voluntad el acto de amar – como entienden algunos teólogos –, esta frase no tendría sentido. No tendría sentido decir que «el acto de amar está en el amante en cuanto que está en acto de amar», pues es pura redundancia decir que «una cosa está en cuanto que está». Otra cosa es decir que «la obra está en cuanto fue obrada», pues no puede darse el producto si no se dio antes la acción que lo produce. Y no sólo distingue Santo Tomás el amor producto, inmanente a la voluntad, puesto por el acto de amar, sino que señala que el acto de amar se tiene al amor producto como el *esse* al ente, pues dice: "*velle Dei est eius esse*, el querer de Dios es su *esse*". No se habla del *querer de Dios* en cuanto Dios es sujeto que pone dicho querer, sino del *querer de Dios* en cuanto Dios es *lo amado en la voluntad del amante en es querido*. Lo amado existe en nuestra voluntad en cuanto es determinado por la *impressio* volitiva y puesto en acto por nuestro querer, de modo análogo a como el ente existe determinado por la esencia y en acto por el esse. Así también ocurre con lo amado en la voluntad divina, con la enorme diferencia que el acto de querer en nosotros es un *esse*

accidentale, mientras que el *velle* en Dios es *esse essentiale*, por lo que el amor producto en lo divino no tiene existencia accidental, como en nosotros, sino substancial, siendo Dios Amor en Dios.

Dicho esto, Santo Tomás explica el *Filioque*, es decir, que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei, et a Deo cuius est Verbum, procedat.

Al estar algo en la voluntad como lo amado en el amante, tiene cierto orden a la concepción por la que [lo amado] es concebido por el intelecto, y a la misma cosa cuya concepción intelectual se dice verbo; pues no se amaría algo si no se conociera de algún modo, ni sólo se ama el conocimiento de lo amado, sino [que se ama] según que [lo amado] es bueno en sí. Por lo tanto, es necesario que el amor por el que Dios está en la voluntad divina como lo amado en el amante, proceda tanto del Verbo de Dios, como del Dios cuyo Verbo es.

El amor procede del conocimiento, pues se ama el bien en cuanto entendido, pero no se ama sólo el conocimiento del bien, sino el bien mismo. El bien es Dios, y Dios como principio del Verbo es Dios Padre, por lo que Dios Amor, que es el Espíritu Santo, procede del Verbo, que es Dios entendido, y por lo mismo procede del Padre, que es lo que se entiende en el Verbo.

Si el amor es tan producto como el verbo, ¿por qué no se dice concebido y engendrado al amor, como se dice del verbo? Porque la Revelación nos dice que sólo del Verbo se dice que es concebido, y no así del Espíritu Santo, «*nec genitus, sed procedens*» (Símbolo *Quicumque*). Para entender esto, ahora hay que considerar el otro principio que constituye el amor producto, que determina su modo de ser, el que nosotros denominamos *impressio*, que se tiene al amor producto como la especie al verbo.

Cum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente;

Puesto que se mostró que lo amado no está en el amante según la semejanza de la especie, como lo entendido en el inteligente; mas todo

omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a generante: relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest.

lo que procede de otro por modo de engendrado, procede del generante según la semejanza de la especie; resulta que el proceso de la cosa [que se da] para que esté en la voluntad como lo amado en el amante, no es por modo de generación, como el proceso de la cosa [que se da] para que esté en el intelecto tiene razón de generación, como se mostró más arriba. Por lo tanto, Dios que procede por modo de amor no procede como engendrado; ni puede decirse entonces hijo.

En nosotros, la forma de lo amado tiene tres estados, cumpliendo una triple función: *primero*, está en lo bueno en sí como forma-esencia, determinando su *esse* y existiendo como ente real; *segundo*, está en lo bueno entendido como forma-especie, determinando su *intelligere* y existiendo como verbo mental; *tercero*, está en lo bueno amado como forma-*impressio*, determinando su *velle* y existiendo como amor producto. En lo divino, la forma de lo amado es la *esencia divina*, que cumple también con la misma triple función:

- *Primero*, como conformante del *esse* divino (no decimos determinante porque no le impone términos), constituyendo el Ser divino. Sabemos que la esencia divina no se distingue realmente del *esse* divino, porque la esencia de Dios es ser, de allí que Dios sea simple. Si consideramos al Ser divino en cuanto principio del que procede el Verbo y el Amor divinos, entonces es Dios Padre.
- *Segundo*, como especie conformante del *intelligere* divino, constituyendo el Verbo divino. Ahora bien, el Verbo divino es verdadero Hijo porque es propio de la especie entendida el proceder como imagen y semejanza de lo entendido, según vimos[1]. Como esencia, *esse*, especie e *intelligere* se identifican en Dios, el Hijo es el mismo Dios que el Padre, aunque no deja de ser Dios procedente, que se distingue realmente del Padre en cuanto que procede.
- *Tercero*, como *impressio* conformante del *velle* divino, constituyendo el Amor procedente. Como la *impressio* divina es la misma

[1] Cf. «2º La producción del Verbo en Dios es verdadera generación», p. 634.

esencia divina, que se identifica con el *esse*, y por lo tanto con el *velle* divinos, el Amor procedente es también el mismo Dios que el Padre y que el Hijo. Pero aunque procede como Dios de Dios, no se dice generación porque la *impressio* no tiene por naturaleza razón de imagen y semejanza, como sí la tiene la especie, sino razón de impulso. De allí que el Amor no procede como Hijo, sino como impulso o Espíritu del Padre y del Hijo, como pasa a decir Santo Tomás.

Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur eius, quasi quadam spiratione existente.

Pero como lo amado existe en la voluntad como lo que inclina y en cierto modo impele intrínsecamente al amante en la cosa misma amada; y el impulso interior de una cosa viviente pertenece a su espíritu; a Dios que procede por modo de amor conviene que se le diga Espíritu suyo, como existente por cierta espiración.

Hinc est quod Apostolus Spiritui et Amori impulsum quendam attribuit: dicit enim, Rom. 8, 14: «Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt»; et II ad Cor. 5, 14: «Caritas Christi urget nos».

De allí que el Apóstol atribuya al Espíritu y al Amor cierto impulso, como dice en Rom. 8, 14: «Los que son llevados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios»; y en II Cor. 5, 14: «La caridad de Cristo nos apremia».

El amor, dijimos, es un ímpetu unitivo[1]. Puede decirse y se dice que el Espíritu Santo es el amor que une al Padre y al Hijo, como suele pasar entre nuestros buenos padres e hijos humanos. Pero no es la manera más propia de hablar, porque el amor se despierta entre el amante y lo amado, y en lo divino el amante es Dios, no propiamente Dios Padre, y lo amado es el mismo Dios, no propiamente Dios Hijo. Decir que el Espíritu Santo es amor que une al Padre y al Hijo podría dar la impresión que la tercera persona de la Santísima Trinidad viene como a sanar una cierta división que hubiera puesto la distinción real de las dos primeras personas, impresión que tiene olor a herejía. Dios es uno por la simplicidad de su esencia, y el conocerse a sí mismo no atenta sino refuerza la unidad, porque – dijimos – el conocimiento de sí es una operación de

[1] Cf. «3º El amor es un ímpetu unitivo», p. 695.

autodominio y compleción. Pues bien, el amor de sí que nace del conocimiento de la propia perfección no hace sino triplicar – si así se puede decir – la unidad. La trinidad de personas no atenta contra la unidad de la esencia divina, sino que la refuerza y triplica, como ocurre con una santa persona humana, que se refuerza en su unidad entitativa y operativa en la medida en que conoce su propia perfección y se ama honestamente a sí misma.

Pues bien, si es santo todo lo que se dedica a Dios, el Santo por esencia, cuánto más lo será el Amor divino que todo lo impulsa a Dios.

Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur; amor autem praedictus est quo Deus ipse amatur: convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus Sanctus; ea enim quae Deo dicata sunt, sancta dici consueverunt.

Como todo movimiento intelectual es denominado por su término; y el amor del que hablamos es aquél por el cual Dios mismo es amado; es conveniente que Dios que procede por modo de amor se diga Espíritu Santo, pues aquello que se dedica a Dios, se suele decir santo.

2º *La culminación de la escala de los amores*

Del ser se sigue el obrar, y del conocer el amar. De allí que a la escala de los entes le sigue la escala de las producciones, que en los entes por excelencia, esto es, en los entes espirituales que son *quodammodo omnia*, las producciones por excelencia son las intelectuales, es decir, la producción del verbo mental. Al considerar la escala de las producciones, los escalones del verbo humano y del verbo angélico nos permitieron penetrar no poco en el misterio del Verbo divino:

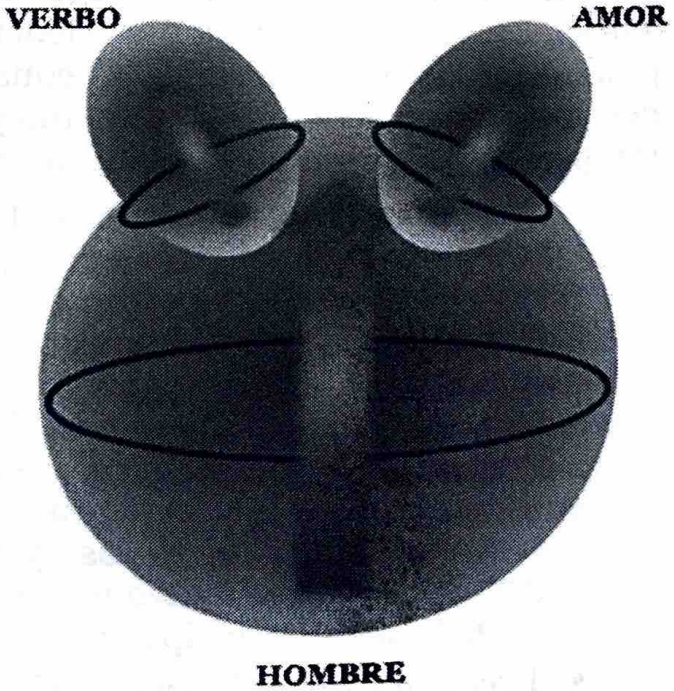
- *Verbo humano*. En cuanto al objeto, el *primum cognitum* del hombre es la noción de ente, que es como una imagen de sí mismo, en cuanto el hombre es *quodammodo omnia* en potencia. Por reflexión sobre este primer verbo, el hombre se conoce oblicuamente a sí mismo como sujeto; y por un razonamiento *quia* termina refiriendo la noción de ente a Dios. En cuanto a la constitución, el verbo humano es ente segundo que guarda una composición análoga al ente primero, pues tiene la especie que representa la esencia de la cosa y cumple una función semejante de principio determinativo potencial, y tiene el *intelligere* que da ser al verbo como principio activo, como el *esse* es acto de la esencia.
- *Verbo angélico*. En cuanto al objeto, el *primum cognitum* del ángel es su misma substancia, por la que conoce todas las demás

cosas, pues tiene en acto sus especies representativas, y por la cual se eleva por una inducción inmediata al conocimiento de Dios. En cuanto a la constitución, el verbo angélico también se distingue de su substancia como ente segundo, porque si bien no está determinado por una especie mental, sino por la misma esencia del ángel, no existe por el *esse* real del ángel sino por un *esse* mental, que es el acto de entender del ángel.

- *Verbo divino*. En cuanto al objeto, el *primum cognitum* de Dios es, como en el ángel, su misma substancia divina, en la que conoce las demás cosas no ya por especies distintas, sino por las ideas. Y en cuanto a su constitución, como en el ángel y a diferencia del hombre, se conoce por su misma esencia, pero a diferencia del ángel, la esencia divina no necesita ser actualizada porque es acto puro. Sin embargo – y aquí entramos en el misterio revelado –, hay también en Dios producción real, de manera que procede de Dios un Verbo que es el mismo Dios, pues tiene su misma esencia y ser, pero que se distingue realmente de Dios Dicente por oposición de relación.

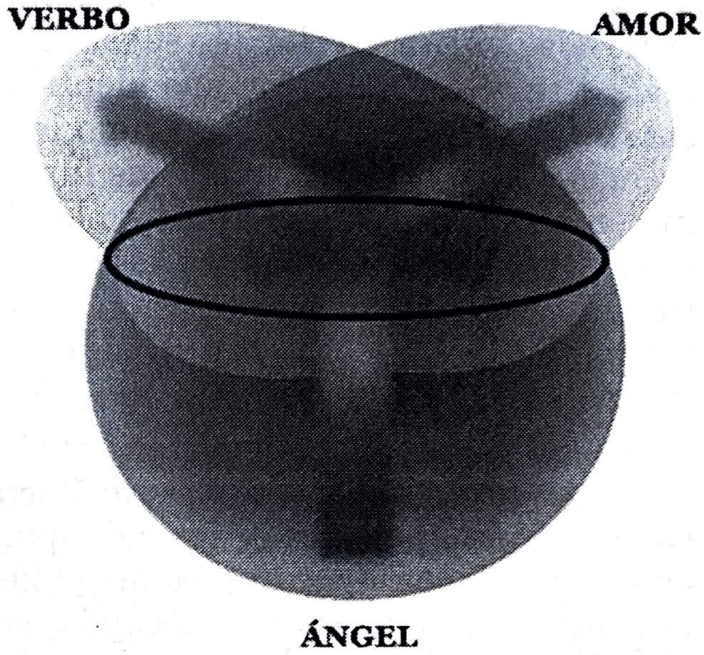
Del modo de conocer se sigue el modo de amar, por lo que a la escala de verbos mentales le sigue una escala de amores producto de la voluntad:

- *Amor humano*. En cuanto al objeto, la voluntad quiere el bien conocido no tal como se da en el intelecto con ser mental, sino tal como es en sí con ser real; de allí que no alcanza el *primum volitum* desde el principio, sino que debe concluir por un razonamiento *quia* práctico en la existencia del *bonum universale* como último fin; y este *primum volitum* ya es amor mismo de Dios. En cuanto a la constitución, el amor producto se halla determinado por una *impressio* que procede *naturaliter* de la especie impresa en el intelecto, y es ac-



tualizado por el *velle* o acto de amar, en composición análoga a la del verbo mental o a la del ente real.

- *Amor angélico*. En cuanto al objeto, el *primum volitum* angélico es también el bien universal, pero a diferencia del hombre, lo alcanza de modo inmediato por inducción del amor a sí mismo, que es bien particular, amando entonces más a Dios. En cuanto a la constitución, la *impressio* determinativa es la misma esencia angélica, pero el amor producto se distingue del verbo y de la substancia del ángel porque existe en acto por el *velle* angélico.



- *Amor divino*. El objeto del amor divino es Dios mismo, por cuanto es el *bonum universale*, y del amor de Sí mismo se sigue en Dios el amor a las demás cosas que creó. Y la constitución del Amor divino es la misma de Dios, por cuanto la *impressio* es la esencia divina misma, que es acto puro y no necesita un *velle* distinto que la actualice. Sin embargo, así como en el hombre y en el ángel, también en Dios hay procesión de un Amor producto, que aunque no se distingue en su substancia de Dios, se distingue del Dios Espirante por oposición de relación.

En el hombre, entonces, tenemos la substancia y dos producciones, el verbo y el amor, y estas tres entidades son en cierto modo la misma: el ente universal, porque la substancia intelectual es *quodammodo omnia*, el verbo es imagen del ente universal y el amor es impulso al ente universal. Y aunque las tres entidades se componen por tres pares distintos de principios: esencia y *esse*, especie e *intelligere*, *impressio* y *velle*; no sólo guardan una composición análoga de potencia y acto, sino que son en cierto modo los mismos, pues la especie reproduce la esencia, y la *impressio* reproduce la especie.

En el ángel tenemos también la misma trinidad: substancia, verbo y amor, con distinción real pero con mayor identidad entitativa, porque son – si se nos permite el término – *coesenciales*, pues las tres tienen el

mismo principio determinativo: la esencia angélica, que hace las veces también de especie y de *impressio*, pero con distintos principios actuales: el *esse*, el *intelligere* y el *velle*.

Y en Dios no dejamos de hallar una Trinidad semejante – nos dice la Revelación –, de Principio subsistente[1], Verbo y Amor, en distinción real de personas, pero con una identidad perfectísima, porque son *consubstanciales* – esta vez el término lo exige el Magisterio –. Porque la esencia divina no sólo cumple las funciones de especie e *impressio* como en el ángel, sino que, como en lo divino la esencia se identifica con el *esse*, también se identifica el *esse* con el *intelligere* y con el *velle*, siendo las tres Personas el mismo acto puro. La distinción real, por lo tanto, no está en lo que son en absoluto, pues las tres Personas son el mismo y único Dios, sino en la oposición relativa.

Como vemos, la distinción metafísica entre esencia y *esse*, así como la comprensión que nuestro santo Doctor tuvo de la naturaleza angélica, le permitió penetrar – apoyado, por supuesto, en la Revelación esclarecida por San Agustín – como nadie había podido en el misterio de la Santísma Trinidad, con una explicación no ya *psicológica*, como hizo el de Hipona, sino *ontológica*, como cabía esperar del de Aquino.

II. La procesión del Espíritu Santo según otras exposiciones del Doctor Angélico

Como hicimos para la procesión del Verbo divino, demos una mirada a los principales lugares en que Santo Tomás expuso la doctrina trinitaria, poniendo atención en el punto que nos interesa de la distinción y composición del *velle* respecto del amor como producto. Ya consideramos la *Suma contra gentiles*, miremos ahora en primer lugar la *Suma Teológica*, de la que mucho también hemos visto.

1º La procesión del Espíritu Santo en la Suma Teológica

La *Suma Teológica* es una maravilla tanto en la segura profundidad de su doctrina, como en la pedagógica claridad de su exposición, por lo que hay que tomar en cuenta ambos aspectos. Recuérdese lo que dijimos para la procesión del Verbo[2], pues lo tenemos presente para no repetirnos al considerar ahora la procesión del Espíritu Santo.

[1] A Dios Padre le compete el nombre de Principio por excelencia, cf. I, q. 33, a. 1.
[2] Cf. «1º La procesión del Verbo en la *Suma Teológica*», p. 650.

Santo Tomás considera primero el ser de Dios, luego sus operaciones y entonces entra en el misterio de la Santísima Trinidad, que es justamente como una consecuencia de las operaciones inmanentes. En el orden del ser, el meollo de la explicación tomista está en la identidad entre esencia y *esse*. En cuanto a la operación intelectual, Santo Tomás plantea la analogía entre la composición del ente real y del verbo o ente mental: «*Sicut esse consequitur forma, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem*»[1] – analogía que lamentablemente los tomistas no han querido advertir –, y se resuelve en lo divino en simplicísima identificación: *esse* = esencia = especie = *intelligere*.

En cuanto a la operación de la voluntad, Santo Tomás no pudo ser tan explícito en la proposición de su comprensión, pues si ya para el conocimiento le costó hacerse entender, siendo que se distinguen más claramente la especie, el *intelligere* y el verbo, ¿cómo lograrlo para el amor, cuando ni palabras se tienen para distinguir lo que hemos llamado *impressio*, *velle* y amor? De todos modos, nuestro Santo Doctor se las ingenió para marcarnos el camino, proponiendo la estricta analogía entre ambas operaciones, de manera que, al descubrir la clave de la explicación del verbo mental, se siguiera fluida y necesariamente la doctrina sobre el producto del amor.

El primer paralelismo importante aparece al tratar de la verdad, donde destaca más bien la diferencia que la semejanza: "El término del apetito, que es lo bueno, está en la cosa apetecible, mientras que el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo intelecto"[2]. Constantemente nos hemos referido a este círculo del conocimiento y del apetito, que viene de la cosa y termina en la cosa.

Luego, al tratar de la voluntad de Dios (I, q. 19), la estudia también en paralelo: "Hay que decir que en Dios hay voluntad, así como hay en Él intelecto". Y al concluir el artículo, nos regala como de paso un elemento de la comparación que es principio de solución de todo lo que hemos dicho: "Y así es necesario que en Dios haya voluntad, puesto que hay en Él intelecto. Y ASÍ COMO SU *INTELLIGERE* ES SU *ESSE*, ASÍ TAMBIÉN SU *VELLE*"[3]. Por supuesto que, como Dios es acto puro y simple, todo en Él se identifica, pero no hay que conformarse con este argumento, como lo hacen muchos teólogos aun tomistas. Santo Tomás le reconoce a cada una de estas distinciones, fundadas *quoad nos* en las distinciones reales de las cosas creadas, su propia función. Así como no da lo mismo en no-

[1] I, q. 14, a. 4.
[2] I, q. 16, a. 1.
[3] I, q. 19, a. 1: "Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut *suum intelligere est suum esse, ita suum velle*".

sotros ser, conocer y amar, tampoco da lo mismo en Dios que se diga el Ser por esencia, la Verdad eterna y el Amor substancial. Quien no le preste atención, no entrará en las profundidades de la explicación tomista de la verdad fundamental de nuestra religión.

En el tratado de Dios Uno, Santo Tomás no necesita decir más acerca de la constitución ontológica del amor. El asunto adquiere toda su importancia al entrar en la explicación del misterio de la Santísima Trinidad. Como dijimos, el Angélico estudia primero las procesiones, luego las relaciones y por último las personas. Según la Revelación hay dos procesiones, que se siguen de las dos operaciones inmanentes. Mas cuando Santo Tomás tiene que explicar cómo se pone procesión en lo divino, sólo se va a referir a la procesión inteligible, única que nos resulta más clara: "No hay que tomar la procesión según como se da en las cosas corporales [...] sino *secundum emanationem intelligibilem*, como la del verbo inteligible del dicente, que permanece en el mismo. Y así la fe católica pone procesión en lo divino"[1]. Pero evidentemente la del verbo no es la única *emanación inteligible*, sino que también se tiene la del apetito inteligible, como luego aclara: "En lo divino hay dos procesiones, esto es, la procesión del verbo *et quaedam alia*, y cierta otra"[2], manera de hablar que ya nos advierte lo difícil que se nos hace comprenderla.

La distinción entre operación y procesión – ¡que no hay que confundir! – implica la distinción entre el acto y su producto. En cuanto a la operación y procesión del intelecto, la profundísima doctrina tomista es absolutamente explícita: al acto del *intelligere* le sigue el producto del verbo. Pero el paralelismo exige que se dé algo análogo para la procesión apetitiva: "En lo divino hay dos procesiones, esto es, la procesión del verbo y cierta otra. Para cuya evidencia hay que considerar que en lo divino no hay procesión sino según la acción que no tiende en algo extrínseco, mas permanece en el mismo agente. Dicha acción en la naturaleza intelectual es la acción del intelecto y la acción de la voluntad. Ahora bien, la procesión del verbo se atiende según la acción inteligible. Según la operación de la voluntad, entonces, se encuentra en nosotros *quaedam alia processio*, cierta otra procesión, esto es, la procesión del amor, según la cual lo amado está en el amante, así como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el inteligente. De allí que, además de la procesión del verbo, se pone otra procesión en lo divino, que es la procesión del amor"[3].

---

[1] I, q. 27, a. 1.
[2] I, q. 27, a. 3.
[3] I, q. 27, a. 3.

Esto parece contradecir lo que se dijo al principio, que la procesión del conocimiento sí termina en el intelecto, pero la del amor termina en la cosa. Ahora se dice, en cambio, que termina en la misma voluntad, en cierto producto que implica la presencia de lo amado en el amante. Ambas cosas son ciertas: a ésta la explica la semejanza y a aquélla la diferencia. Son semejantes en cuanto procesiones inmanentes que tienen un acto y un producto; son diferentes por cuanto el acto y el producto tienen en cada caso su propia naturaleza, intelectiva o volitiva.

Son diferentes – como pasa a señalar Santo Tomás en el articulo siguiente – por cuanto el producto del intelecto tiene razón de semejanza y el del apetito de impulso: "La diferencia entre el intelecto y la voluntad está en que el intelecto se hace en acto por cuanto la cosa entendida está en el inteligente según su semejanza, mientras que la voluntad se hace en acto, no porque alguna semejanza de lo querido esté en la voluntad, sino por cuanto la voluntad tiene cierta inclinación en la cosa querida. [...] La procesión, entonces, que se atiende según la razón de la voluntad, no se considera según la razón de semejanza, sino más bien *secundum rationem impellentis et moventis in aliquid*, según razón de lo que impulsa y mueve hacia algo"[1]. Como el proceso del intelecto tiene un producto según razón de semejanza, en lo divino esta procesión es verdadera generación y lo que procede es el Hijo; como el producto del proceso de la voluntad tiene razón de impulso, "no procede como engendrado ni como hijo, sino que procede más bien como espíritu, por cuyo nombre se designa cierta moción vital e impulso, *quaedam vitalis motio et impulsio*, en cuanto se dice que alguien es movido o impulsado por el amor para hacer algo"[2].

Son semejantes – como dirá más adelante el Angélico, al tratar de la tercera persona en particular, según vimos[3] – en cuanto operaciones inmanentes: "Ambas procesiones deben considerarse de modo semejante. Pues así como de que alguien entienda alguna cosa proviene cierta concepción intelectual de la cosa entendida en el que entiende, que se dice *verbo*; así también de que alguien ame alguna cosa proviene cierta *impressio*, para decirlo de alguna manera, de la cosa amada en el afecto del amante, según la cual lo amado se dice estar en el amante, como también lo entendido [está] en el inteligente"[4].

Santo Tomás no explicita todo, pero queda planteada la analogía en todos sus términos, como para que el fiel discípulo la siga. Hay amor ac-

[1] I, q. 27, a. 4.
[2] I, q. 27, a. 4.
[3] Cf. «2º La analogía entre el proceso del conocimiento y el del amor», p. 768.
[4] I, q. 37, a. 1.

to y amor producto, el amor acto es el *velle* y el amor producto puede decirse *impressio quaedam*. Falta señalar que antes del acto tiene que haber un principio determinativo de la potencia para poder poner un acto determinado, análogo a lo que es la especie en el intelecto, pero este principio tendría que ser el más evidente para el teólogo y filósofo, pues es claro que todas las determinaciones de la voluntad quedan impresas de manera permanente en la potencia, por lo que hay que poner una *impressio* habitual previa a la *impressio* actual que es el amor producto. Y la conjunción de todos estos elementos se explica por analogía con el ente: el *velle* actualiza la *impressio* habitual conformando el amor producto como el *esse* actualiza la esencia conformando el ente. Esta analogía se impone por el paralelo con el intelecto, para el cual Santo Tomás la ha propuesto insistentemente, aunque los tomistas se han resistido a reconocerla.

Al ente real, compuesto de esencia y esse, le sigue el ente intelectual o verbo, compuesto de especie e *intelligere*, y a ambos le sigue el ente apetitivo o amor, compuesto de *impressio* y *velle*. Y cuando a esta trinidad creada, explicada en clave tomista, se la eleva a lo divino, señalando que en Dios el *esse* se identifica con la esencia, todos los principios se identifican. Porque Dios se conoce por su esencia y se ama por su esencia, siendo entonces idénticos la esencia, la especie y la *impressio* divinas; pero como la esencia se identifica con el *esse*, también la especie con el *intelligere* y la *impressio* con el *velle*, y todos estos principios entre sí. Pero lo razonabilísimo de la explicación del misterio, es que no deja de haber procesión intelectual, por la que hay Ente de Ente, Dios Verbo de Dios Dicente; y no deja de haber procesión volitiva, por la que también hay tercer Ente, Dios Espíritu de Dios Espirante.

2º El Espíritu Santo en el Compendio de Teología

Véase lo que dijimos del *Compendio de Teología* y del orden de su exposición al tratar de la generación del Verbo[1]. En el tratado de Dios Uno Santo Tomás estudia las operaciones divinas, para luego considerar las personas divinas en el tratado de Dios Trino.

Resume lo relativo a la voluntad en tres brevísimos capítulos: En Dios hay voluntad en acto, porque es el bien perfecto que se ama necesariamente, y porque es el primer motor que mueve voluntariamente (c. 32). La voluntad de Dios no se distingue del intelecto, por la razón ge-

[1] Cf. «2º La concepción del Verbo en el *Compendio de Teología*», p. 656.

neral que todas las perfecciones en Dios se identifican con su esencia (2º argumento), y por la siguiente razón propia (1º argumento): "El *bonum intellectum*, el bien entendido, como es objeto de la voluntad, mueve la voluntad y es su acto y perfección. Ahora bien, en Dios no difiere lo que mueve y lo movido, el acto y la potencia, la perfección y lo perfectible, como se ve de lo dicho. Por lo tanto, es necesario que la voluntad divina sea el mismo bien entendido", que – como se explica antes – se identifica con el intelecto divino y con su esencia (c. 33). La primera proposición (premisa más particular o menor en el argumento) encierra toda la discusión que llevamos más arriba de cómo el intelecto puede mover la voluntad. Porque el bien entendido es acto del intelecto, que no mueve directamente el acto de la voluntad, sino mediante la actualización de la *impressio*.

Finalmente demuestra que en Dios se identifica la potencia volitiva y su acto: «La voluntad de Dios es su mismo *velle*», para lo que da también dos argumentos. El primero es consecuencia de lo anterior: Si en Dios la potencia se identifica con su objeto, esto es, la voluntad con el bien querido, tiene que identificarse necesariamente con el acto por el que lo quiere. "La *voluntas* en Dios es lo mismo que el *bonum volitum* por Dios mismo; pero esto no puede ser sin que el *velle* sea lo mismo que la *voluntas*; por lo tanto, la *voluntas* de Dios es lo mismo que su *velle*" (c. 34). La *voluntas* es potencia, el *velle* acción y el *bonum volitum* objeto; ahora bien, la acción es algo medio entre la potencia y el objeto; por lo tanto, si la potencia se identifica con el objeto, con mayor razón se identifica con la acción por la que alcanza el objeto.

Por *bonum volitum* y *bonum intellectum* puede entenderse el *bonum simpliciter*, esto es, el bien tal como existe en sí mismo con *esse* real. Pero si se toman los términos en sentido formal, el *bonum intellectum* es el bien entendido en acto, esto es, el bien tal como se da en el intelecto con *esse* mental, que no es otro que el verbo por el que se entiende dicho bien. Y el *bonum volitum* es el bien tal como se da en la voluntad, existiendo por el *velle*, que es como el *esse* apetitivo, y que no es otro que el producto del acto de amar. El *bonum simpliciter*, entonces, es el bien tal como existe en sí; el *bonum intellectum* es el bien tal como existe en el intelecto; y el *bonum volitum* es el bien tal como existe en la voluntad. El *bonum simpliciter* es la cosa, el *bonum intellectum* es el verbo de la cosa, y el *bonum volitum* es el amor-producto de la cosa. Aclaramos todo esto para sopesar debidamente el último argumento con el que se concluye lo dicho sobre la voluntad divina: "La voluntad de Dios es lo mismo que su intelecto y que su esencia. Ahora bien, El intelecto de Dios es su *intelligere*, y la esencia es su *esse*. Por lo tanto, es

necesario que la voluntad sea su *velle*. Y así se ve que la voluntad de Dios no repugna con su simplicidad" (c. 34).

De una manera simplificada, tal como exige un compendio, y dejando implicados muchos elementos, aquí está planteada la doctrina tomista que permitirá introducirnos en el misterio de la Santísima Trinidad. Dios es acto puro, de manera que a la composición fundamental de lo creado en esencia y *esse* como potencia y acto, le corresponde la identificación en Dios de esencia y *esse* – tesis fundamental del tomismo –. Pero en Dios hay inteligencia y voluntad, lo que parece atentar contra la simplicidad divina, y Santo Tomás lo soluciona con una doble analogía – que ¡helás! los tomistas no han querido tomar en cuenta –: como la esencia es al *esse*, así el intelecto al *intelligere* y la voluntad al *velle*, esto es, son todos pares de principios potencia y acto que se comportan de manera semejante según la misma metafísica de la participación.

Como comentamos al hablar de la concepción del Verbo en el *Compendio*, por «intelecto» Santo Tomás entiende la potencia intelectual determinada por la especie, pues de otro modo no podría poner el acto del *intelligere*. Por lo tanto, por «voluntad» ahora tenemos que entender la potencia volitiva determinada por la *impressio*, lo que Santo Tomás aquí no aclara. Pues bien, lo que en lo creado se distingue, en Dios se identifica, justamente porque la especie por la que el intelecto conoce es la misma esencia divina, que se identifica con el *esse*, y por lo tanto se identifica con el *intelligere*; y la *impressio* por la que la voluntad se determina a querer es también la misma esencia divina, identificándose con el *velle*.

Estos tres pares de principios componen en lo creado tres entidades *simpliciter* distintas pero *secundum quid* las mismas: el ente real, el verbo mental y el amor producto, tres cosas distintas que en cierta manera son la misma: la cosa tal como existe en sí, la cosa tal como existe en el intelecto y la misma cosa tal como existe en la voluntad. Lo maravilloso de esta metafísica – sí, lo repetimos – es que por aquí tenemos la más simple y profunda explicación del misterio de la Santísima Trinidad. Porque estas tres maneras de ser de un ente que se conoce y ama, corresponden con la tres personas en que se da la divina substancia.

Como vimos al tratar del Verbo, en el *Compendio*, a diferencia de la *Suma*, no se comienza a tratar de Dios Trino por la consideración de las procesiones divinas, sino directamente por los productos del conocimiento y del amor, que son los otros dos modos como un ser espiritual es en sí. Empezó diciendo: "[Sabemos que] Dios se entiende y ama a sí mismo; además, que en Él, el *intelligere* y el *velle* no es distinto que su *esse*. Ahora bien, como Dios se entiende a sí mismo, y todo lo entendido

se da en el que entiende, es necesario que Dios exista (*esse*) en sí mismo como lo entendido en el que entiende. Pero lo entendido, en cuanto está en el que entiende, es cierto verbo del intelecto [...]. Por lo tanto, es necesario poner en Dios a su Verbo"[1].

Y por la misma vía comienza a tratar del Espíritu Santo: "Así como lo entendido está en el intelecto en cuanto se entiende, así también lo amado debe estar en el amante en cuanto es amado. Porque el amante es movido de alguna manera por lo amado por cierta intrínseca moción. Por consiguiente, como lo que mueve está en contacto (*contingat*) con lo movido, es necesario que lo amado exista en lo interior (*intrinsecum esse*) del amante. Ahora bien, así como Dios se entiende a sí mismo, así también es necesario que se ame a sí mismo, pues el bien entendido es amable según sí mismo. Por lo tanto, Dios es en sí mismo como lo amado en el amante"[2].

Queda así justificada la existencia en Dios de la tercera persona de la Santísima Trinidad. A continuación va a explicar por qué se la llama Espíritu de la misma manera que en la *Suma*, señalando la diferencia entre el proceso del conocimiento y el del amor: "Como lo entendido es en el inteligente, y lo amado en el amante, hay que considerar la diversa razón que tienen ambos de ser en otro, *esse in aliquo*. Pues como el *intelligere* se hace por cierta asimilación del inteligente a aquello que se entiende, es necesario que lo que se entiende sea en el inteligente según que su semejanza consista en su asimilación. La acción de amar (*amatio*), en cambio, se hace según cierta moción del amante a lo amado, pues lo amado atrae a sí mismo el amante. Por lo tanto, la *amatio* se no se cumple (*perficitur*) en la semejanza de lo amado, como sí se cumple el *intelligere* en la semejanza de lo entendido, sino que se cumple en la atracción del amante al amado mismo. [...] Así, al modo por el que Dios es en Dios como lo amado en el amante, lo expresamos por cuanto ponemos allí «Espíritu», que es el amor de Dios, y por lo tanto, según la regla de la fe católica, se nos manda creer en el Espíritu"[3]. También se sigue, por razón simple y espléndida, que se le diga Santo, porque el ser espiritual se dice bueno o malo por el amor, según que quiere lo bueno o lo malo, de allí que "es necesario que el amor por el que el mismo sumo bien es amado, que es Dios, obtenga cierta eminente bondad, que se expresa con el nombre de «santidad»"[4].

---

[1] Compendium Theologiae, c. 37, n. 71.
[2] Compendium Theologiae, c. 45, n. 82.
[3] Compendium Theologiae, c. 46, n. 83.
[4] Compendium Theologiae, c. 47, n. 84.

Toda la doctrina *compendiada* de la Santísima Trinidad va fluyendo de la analogía con los tres modos de ser que tiene el ente espiritual: ser en sí, ser en la inteligencia, ser en la voluntad, que en la criatura son distintos, pero en Dios son lo mismo, por cuanto en Él se identifican esencia y *esse*. El Amor divino no es accidente sino substancia: "Pues así como el *intelligere* de Dios es su *esse*, así también su *amare*; porque Dios no se ama a si mismo según algo que sobreviene a su esencia, sino según su [misma] esencia"[1].

También se explica de modo notable que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo, *ex Patre Filioque*, como reza el Credo: "Hay que considerar también que el mismo *intelligere* procede de la virtud del intelecto. Pues según que el intelecto entiende en acto, está en él lo que se entiende. Por lo tanto, que lo entendido sea en el inteligente procede de la virtud intelectiva del intelecto, y [lo entendido] es su verbo, como se dijo más arriba. De manera semejante, lo amado está también en el amante según que es amado en acto. Mas que algo se ame en acto procede tanto de la virtud amativa del amante, como del bien amable entendido en acto [es decir, procede tanto del sujeto como del objeto]. Por lo tanto, que lo amado sea en el amante, procede de dos, esto es, del principio amativo y del inteligible aprehendido, que es el verbo concebido de lo amable. Por consiguiente, como en Dios, que se entiende y se ama a sí mismo, el Verbo es Hijo, y aquél de quien es el Verbo es el Padre del Verbo, como se ve de lo dicho, es necesario que el Espíritu Santo, que pertenece al amor según el cual Dios es en sí mismo como lo amado en el amante, proceda del Padre [como de principio amativo] y del Hijo [como de inteligible aprehendido]"[2]. En toda esta argumentación está claramente implicada la doctrina que expusimos. Nosotros explicamos cómo del verbo procede inmediatamente la *impressio*, determinación habitual, y de la potencia volitiva procede inmediatamente el *velle*, que pone en acto el amor producto. De allí que el amor proceda a la vez, y de modo inmediato, tanto del objeto, que es el verbo mental, como del sujeto que es la voluntad y, en último término, la substancia. Esto explica maravillosamente que el Espíritu Santo proceda a la vez e inmediatamente tanto del Padre como del Hijo.

Citemos, para terminar, el capítulo siguiente donde se da una conclusión general a lo dicho de cada persona en particular: «Que en lo divino la Trinidad de Personas no repugna con la unidad de la esencia». "De todo lo que se ha dicho, hay que concluir que en la Divinidad pone-

[1] Compendium Theologiae, c. 48, n. 85.
[2] Compendium Theologiae, c. 49, n. 86.

mos cierto trinario, que no repugna, sin embargo, con la unidad y simplicidad de la esencia. Pues debe concederse que Dios es [de tres modos] como existente en su naturaleza, y como entendido y amado por sí mismo. Pero esto se da en Dios de otro modo que en nosotros, porque el hombre en su naturaleza es substancia, pero su *intelligere* y *amare* no son su substancia. El hombre, ciertamente, según que se considera en su naturaleza, es cierta cosa subsistente; pero según que es en su intelecto, no es una cosa subsistente, sino cierta *intentio* de una cosa subsistente, e igualmente según que es en sí mismo como lo amado en el amante. Así, por consiguiente, en el hombre pueden considerarse tres cosas, esto es, el hombre existente en su naturaleza, el hombre existente en el intelecto, y el hombre existente en el amor; mas estas tres no son algo uno, porque su *intelligere* no es su *esse*, y lo mismo su *amare*, y de estas tres sólo una es una cosa subsistente, el hombre existente en su naturaleza. Pero en Dios es lo mismo el *esse*, *intelligere* y *amare*. Por lo tanto, Dios existente en su ser natural, Dios existente en el intelecto, y Dios existente en su amor, son algo uno, pues cada uno de estos [existentes] es subsistente. Y como a toda cosa subsistente en naturaleza intelectual los Latinos acostumbraron llamarla «persona», y los Griegos «hipóstasis», por eso los Latinos dicen que en lo divino hay tres personas, y los Griegos tres hipóstasis, a saber, el Padre, el hijo y el Espíritu Santo"[1].

3º La procesión del Espíritu Santo según la Cuestión disputada De Potentia

Hemos dicho y repetido que Santo Tomás no se repite: cuando vuelve a tratar un asunto, suele variar el enfoque y los argumentos. Así pasa con estos tratados sobre la Santísima Trinidad: en la *Suma* comienza por las procesiones, en el *Compendio* por los productos de las operaciones inmanentes – enfoque más correspondiente al nuestro –, y en *De Potentia*, como dijimos, comienza por las relaciones[2].

La cuestión 7ª es un pequeño tratado *De Deo Uno*, que considera sobre todo la simplicidad divina, por lo que termina señalando cómo las relaciones *ad extra*, que se dan en Dios respecto de las criaturas, no son reales en Dios, pues atentarían contra su simplicidad. Esto sirve de introducción a la cuestión 8ª en que trata de las relaciones *ad intra*, que sí son reales. Como vimos al tratar del Verbo, relaciones reales en Dios sólo pueden tener como fundamento las acciones inmanentes del cono-

[1] Compendium Theologiae, c. 50, n. 87.
[2] Cf. «3º El Verbo divino según la *Cuestión disputada De Potentia*», p. 661.

cimiento y del amor: "La relación real en Dios se sigue de la acción inmanente en el agente, como lo son el *intelligere* y el *velle* en Dios"[1]. Pero aunque la consideración vale tanto para el proceso del conocimiento como para el del amor, en toda la cuestión sólo se trata de la procesión del Verbo, sin la más mínima referencia – fuera de la citada – a que deba también aplicarse a la acción voluntaria. Señal de la dificultad que tiene la consideración de lo relativo al amor.

Podíamos esperar que hubiera una referencia a la procesión del amor en el a. 5 de la siguiente cuestión, que considera «Si hay número de personas en lo divino» – artículo que citamos íntegro al tratar del Verbo –, pero tampoco, ni siquiera para aclarar que de la procesión del Espíritu Santo vale algo análogo. Tenemos que llegar al noveno y último artículo de esta segunda cuestión del tratado – «Si en lo divino hay sólo tres personas, ni más ni menos» – para que nos digan algo de nuestro Divino Desconocido. En compensación, citemos el párrafo completo:

Relinquitur ergo quod processio personarum in unam naturam divinam non sit nisi secundum operationes quae non transeunt extra, sed manent in operante. Hae autem in natura intellectuali sunt solum duae, scilicet intelligere et velle. Secundum autem utramque earum invenitur aliquid procedens cum hae operationes perficiuntur. Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Similiter etiam ipsum velle perficitur amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono volito.

Resulta, entonces, que la procesión de las personas en la única naturaleza divina no se da sino según las operaciones que no transitan afuera, sino permanecen en el que obra. En la naturaleza intelectual éstas son sólo dos, el entender y el querer. Y según ambas se halla algo que procede cuando estas operaciones se llevan a cabo. Porque el mismo entender no se cumple sin que se conciba algo en la mente, que se denomina verbo; pues antes que se establezca en nuestra mente cierta concepción no decimos que entendemos, sino que discurrimos para entender. De manera similar, también el mismo querer se cumple por el amor que procede del amante por la voluntad, pues el amor no es más que el establecimiento de la voluntad en el bien querido.

[1] De Potentia q. 8, a. 1.

Verbum autem et amor in creatura quidem non sunt personae subsistentes in natura intelligente et volente. Intelligere enim et velle creaturae non est esse eius. Unde verbum et amor sunt quaedam supervenientia creaturae intelligenti et volenti, sicut accidentia quaedam. Cum autem in Deo idem sit esse, intelligere et velle, necessarium est quod verbum et amor in Deo non accidant, sed subsistant in natura divina. Non autem est in Deo nisi unum simplex intelligere et unum simplex velle, quia intelligendo essentiam suam, intelligit omnia; et volendo bonitatem suam, vult omnia quae vult. Non est ergo nisi unum verbum et unus amor in divinis.

Ahora bien, el verbo y el amor en la criatura no son personas subsistentes en la naturaleza que entiende y quiere. Porque el entender y el querer de la criatura no es su ser. De allí que el verbo y el amor son algo que sobreviene a la criatura que entiende y quiere como cierto accidente. Mas como en Dios es lo mismo el ser, el entender y el querer, es necesario que el verbo y el amor en Dios no sean accidentes sino subsistentes en la naturaleza divina. Porque en Dios no hay sino un único y simple entender y un único y simple querer, porque entendiendo su esencia entiende todo, y queriendo su bondad, quiere todo lo que quiere. No hay, por lo tanto, sino un único verbo y un único amor en lo divino.

Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis;

También el orden de entender y querer se tiene de modo distinto en Dios que en nosotros. Pues nosotros tomamos el conocimiento intelectivo de las cosas exteriores, y por nuestra voluntad tendemos en algo exterior como en un fin. De allí que nuestro entender se da según el movimiento de las cosas al alma, mientras que el querer según el movimiento del alma a las cosas. Dios, en cambio, no toma la ciencia de las cosas, sino que por su ciencia causa las cosas; ni por su voluntad tiende en algo exterior como en fin, sino que a todo lo exterior lo ordena en sí como en su fin. Por consiguiente, tanto en nosotros como en Dios hay cierta

nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quídam [Mercurius Trismeg.], quod «monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem». Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam.

circulación en las operaciones del intelecto y de la voluntad, pues la voluntad retorna a aquello de donde tomó principio el entender; pero en nosotros se concluye el círculo hacia aquello que es exterior, siendo que el bien exterior mueve nuestro intelecto, y el intelecto mueve la voluntad, y la voluntad tiende por el apetito y el amor al bien exterior; mas en Dios este círculo se clausura en sí mismo. Pues Dios al entenderse, concibe su verbo, que es también razón de todas las cosas entendidas por él mismo; por cuanto entiende todo entendiéndose a sí mismo; y de dicho verbo procede al amor de todo y de sí mismo. De allí que alguno dijo que «la mónada engendra la mónada, y refleja su ardor en sí misma». Después que se clausuró el círculo, nada más se puede añadir, y por lo tanto no puede seguir una tercera procesión en la naturaleza divina, sino que sigue ulteriormente la procesión en la naturaleza exterior.

Sic ergo oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duae solae personae procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum; et sic est personarum ternarius numerus in divinis.

Así, entonces, se hace necesario que en lo divino haya una única persona que no procede, y sólo dos personas que proceden, de las que una procede como amor, y la otra como verbo; y así hay un número ternario de personas en lo divino.

Texto sin desperdicio. Nos confirma en nuestro planteo del paralelismo: Ambas operaciones inmanentes del *intelligere* y del *velle* tienen un producto y complemento: el verbo y el amor, que *proceden* del inteligente y amante. Aunque no se lo destaque de modo especial, se dice suficientemente que el *intelligere* es al verbo y el *velle* al amor como el

esse al ente subsistente. Sí, sabemos que los tomistas pasan sus ojos sobre estos textos y no quieren tomar los términos más formalmente, según la doctrina propia del Angélico, pero es lo que está diciendo. Si comprendimos cómo debe entenderse el *esse* como principio actual del ente, ¿por qué resistirse a hacerlo también con el *intelligere* respecto del verbo y con el *velle* respecto del amor? ¡Si nos lo está diciendo! Porque si esto así se entiende, se explica profunda y claramente por qué en lo creado el verbo y el amor son accidentes, y en lo divino subsistentes. Y de la clave tomista que nos introduce en la comprensión de la naturaleza divina, que consiste en la identificación de esencia y esse, se sigue la clave para la comprensión del misterio de las procesiones divinas, que consiste en prolongar dicha identificación a los principios constitutivos del Verbo: la especie y el *intelligere*, y del Amor: la *impressio* y el *velle*.

En la décima y última cuestión del *De Potentia*, que trata de las procesiones divinas, no se enfocan las cosas desde el punto de vista que nos interesa. Respecto del Verbo estudiamos también lo que traía el *Comentario al Evangelio de San Juan*, pero no hay allí una consideración equivalente del Espíritu Santo. Terminamos aquí, por lo tanto, el tercer capítulo sobre «El amor creado y el Espíritu Santo», último de esta primera parte dedicada al misterio de Dios.

Epílogo

La *Suma Teológica* de Santo Tomás nos ofrece ciertamente una síntesis insuperable de la sabiduría cristiana. Allí la razón iluminada por la fe ha llegado a las cumbres más altas que podía alcanzar. Estamos persuadidos que el discurso teológico no puede ir más allá, dejándonos en los umbrales de la Visión. Y tampoco puede superarse substancialmente la pedagogía de su exposición. ¿Entonces nada queda por hacer? ¡Queda todo por aprovechar! La *Suma* es una mina inagotable de luz, que sigue las vetas de la claridad que desciende de la Luz infinita de Dios. Las cumbres son los principios de fe y razón, y en su pedagógica exposición, Santo Tomás ha señalado los senderos y peldaños que nos permiten alcanzarlos. Pero mientras más subimos, más luz se irradia hacia abajo, y más claramente se descubre el sentido de todos los caminos. A los teólogos tomistas les pertenece difundir la luz de los principios del Doctor Angélico en todos los asuntos que puedan interesar la vida de los cristianos. La *Suma* no es sino la fuente de luz y agua viva con la que todo puede ser iluminado y regado. No todo está allí dicho, al contrario, todo está resumido y reconcentrado – como hemos comprobado – para no distraerse en la ascensión a los principios. Una vez poseídos, la escuela del tomismo no terminará nunca de enseñar y escribir.

Santo Tomás es el Teólogo por excelencia, y le reconoce a Aristóteles ser el Filósofo. Santo Tomás se armó de las herramientas de la filosofía aristotélica, y en especial de la principal de ellas, la distinción de potencia y acto. Y allí donde Aristóteles termina, en la nebulosa visión del Acto puro del libro XII de la *Metafísica*, para Santo Tomás todo comienza, segunda y tercera cuestión de la *Suma*. La neblina del viejo griego era disipada por la fe del jovencito cristiano, y muy desde el comienzo, todavía novicio dominico, Santo Tomás pudo ver en la elevación de las criaturas a Dios, el Acto puro y el acto participado: la distinción real de esencia y ser como potencia y acto en todo lo creado, y su identificación en el Creador. Este es el principio cumbre de la razón que le permitió esclarecer la naturaleza de las criaturas y la naturaleza de Dios.

Vimos como este principio le permite al de Aquino penetrar de modo nuevo, ni antes logrado ni después superado, en el misterio de la esencia divina. Y no sólo se clarifican los atributos de la esencia divina, sino que se ponen los fundamentos de las divinas operaciones. ¿Quién

podría superar el artículo en que Santo Tomás demuestra que tiene que haber ciencia en Dios, que nosotros expusimos al señalar las «Raíces metafísicas del conocimiento»? Y así como le permite penetrar a la humana razón todo lo posible en el misterio de Dios, también en el conocimiento de las criaturas, en especial de las más perfectas que son los ángeles. El tratado de los ángeles, por el que nuestro santo Doctor mereció el titulo de Angélico, depende desde el principio al fin de la distinción y composición de esencia y acto de ser. Y dicho tratado es, a la vez, la más alta exposición de la gnoseología tomista.

Decimos esto porque entre el tratado de Dios Uno y el tratado de los Ángeles tenemos al tratado de Dios Trino, que sigue a la consideración de las operaciones divinas y precede desde arriba a la procesión de las criaturas, en especial de los ángeles. Volvamos entonces a preguntarnos, como hicimos al inicio del capítulo segundo: ¿Podía ocurrir que el principio de la distinción en lo creado e identificación en Dios de la esencia y el ser, que rige desde lo íntimo todo el tratado de Dios Uno (q. 2-26), luego el de Dios Creador (q. 44-49) y de los Ángeles (50-64), no interviniera para nada en el tratado de Dios Trino (q. 27-43)? Porque si calificamos – como creemos legítimo – de estrictamente *tomista* a todo lo que depende de dicho principio, resultaría que siendo los tratados anteriores y posteriores súper *tomistas*, el tratado de la Trinidad no pasaría de *agustiniano*. Así lo dan a entender por lo general los comentadores y doctores de la escuela tomista: en dicho tratado Santo Tomás no habría hecho más que perfeccionar la explicación del misterio por la analogía con la psicología del alma espiritual, tal como lo propuso San Agustín.

Creemos haber demostrado que está lejos de ser así. Tal como era de esperar, pero todavía mucho más, el tratado de la Trinidad es el más maravillosamente *tomista* de toda la obra de Santo Tomás. Es verdad que la doctrina tomista supuso un salto tan grande respecto de las doctrinas de la escolástica medieval, que Santo Tomás no se pudo explayar en la exposición de principios tan altos y tan novedosos. Fue un gigante sin igual que tuvo que enseñar siempre agachado. Y si tuvo tanta dificultad en exponer los principios de la ontología que, aún hoy, siete siglos después, los tomistas siguen discutiendo para precisar su pensamiento, quizás no debería sorprender que la haya tenido mayor para los principios de la gnoseología, que depende de aquélla. Pero sí, nos sorprende, y mucho, que en la escuela tomista no se haya advertido cómo el Doctor Angélico trasladó los principios que componen el ente a los dos productos principales del ente espiritual: el verbo mental y el amor procedente. Menciono los dos, pues si bien Santo Tomás sólo ha sido explícito en proponer la analogía entre la esencia y el *esse* en el ente con

la especie y el *intelligere* en el verbo, apenas se entiende, el paralelismo exige aplicarla al producto de la voluntad.

El extremo analógico que le permite a Santo Tomás penetrar como nadie en el misterio de la Santísima Trinidad no fue la *psicología* del alma espiritual, consideración que pertenece al ámbito de la ciencias naturales, sino la estricta *gnoseología* tomista, que no es otra cosa que la consideración metafísica de las operaciones espirituales y de los productos del conocimiento y del amor, consideración de orden estrictamente metafísico por la universalidad del intelecto y de la voluntad. La misma universalidad del ente, que exige la doctrina de la participación del *esse* en la esencia, es la que se da en el intelecto, exigiendo una doctrina análoga entre especie y *esse* mental, y la que se da por último en la voluntad, pidiendo un análisis equivalente. Esta gnoseología estrictísimamente *tomista* es la clave que le permitió a Santo Tomás su profundísima, clarísima, ortodoxísima y novedosísima exposición del misterio de la Santísima Trinidad. A quien haya tenido la paciencia de seguirnos en nuestro minucioso escrito no le parecerán exagerados – creemos – tantos superlativos.

Concluimos así esta primera parte de nuestra inmersión en el pensamiento profundo de Santo Tomás que considera el misterio de Dios. Quiera Dios darnos vida para tratar la que sigue: el misterio de la Gracia, y terminar con el misterio de la Encarnación. Le adelantamos a nuestro posible Lector que lo que aquí expusimos, esclarece enormemente lo que tenemos luego que exponer. La gracia santificante se ordena al conocimiento y amor de Dios a la manera del mismo Dios, por lo que es de esperar que los principios de la gnoseología tomistas que hemos descubierto, así como su traslado analógico al misterio de Dios, serán determinantes a la hora de explicar el misterio de la Gracia. Y lo que allí se diga esclarecerá lo que haga al misterio de la unión hipostática.

La Reja, 11 de febrero de 2020,
en la fiesta de la Aparición
de Nuestra Madre Santísima de Lourdes.

Este libro se terminó de imprimir
el 7 de junio de 2020,
fiesta de la Santísima Trinidad

LAUS DEO
VIRGINIQUE MATRI

EL ORDEN SOBRENATURAL

una inmersión en el tomismo profundo

El extremo analógico que le permite a Santo Tomás penetrar como nadie en el misterio de la Santísima Trinidad no fue la *psicología* del alma espiritual, consideración que pertenece al ámbito de la ciencias naturales, sino la estricta *gnoseología* tomista, que no es otra cosa que la consideración metafísica de las operaciones espirituales y de los productos del conocimiento y del amor, consideración de orden estrictamente metafísico por la universalidad del intelecto y de la voluntad. La misma universalidad del ente, que exige la doctrina de la participación del *esse* en la esencia, es la que se da en el intelecto, exigiendo una doctrina análoga entre especie y *esse* mental, y la que se da por último en la voluntad, pidiendo un análisis equivalente. Esta gnoseología estrictísimamente *tomista* es la clave que le permitió a Santo Tomás su profundísima, clarísima, ortodoxísima y novedosísima exposición del misterio de la Santísima Trinidad. A quien haya tenido la paciencia de seguirnos en nuestro minucioso escrito no le parecerán exagerados - creemos - tantos superlativos.

Del Epílogo de la obra